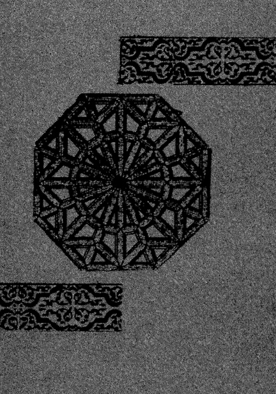
القيم الضرورية

ومقاصد التشريع الإسلامى



د. فهمى محمد علوان



القيم الضرورية
ومقاصد التشريع الاسلامي

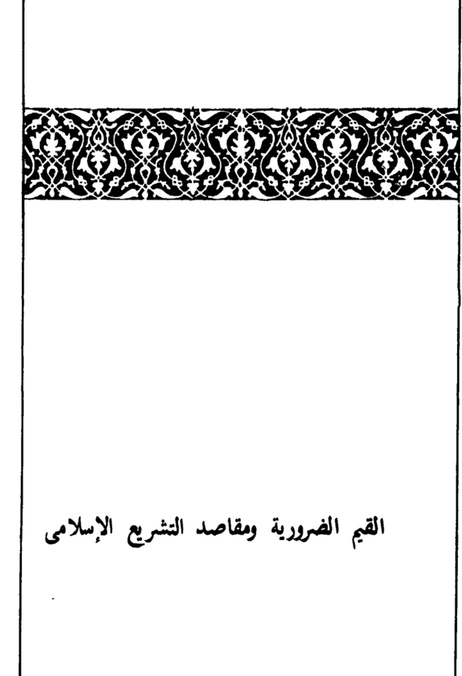
تأليف

دكتور فهمى محمد علوان



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٩



القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامى

إهداء

** إلى روح المرحوم فضيلة الشيخ مصطفى عبدالرازق ، الذى يرجع الفضل فى التنبيه على أهمية علم أصول الفقه كعلم فلسفى .

** وإلى روح الأستاذ الإمام محمد عبده أول من أشار إلى أهمية كتاب الموافقات .

** وإلى كل من يقدس قيم الحياة الضرورية .

إهـدى هـذا البحث

فهمى محمد علوان

المقدمة

أولاً : علم أصول الفقه هو أحد العلوم العقلية :

لقد بات واضحاً أن علم أصول الفقه هو أحد العلوم العقلية ، ولقد سبق للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق أن بين أهمية هذا العلم ، ورأى أن الباحث فى تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأى لأنه أول ما ثبت من النظر العقلى عند المسلمين ونشأت منه المذاهب الفقهية ، واينع فى جنباته علم فلسفى هو علم أصول الفقه ، وهذه الحقيقة لم يكن أول من اكتشفها هو الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ولكن يرجع له الفضل فى التنبيه عليها و إبرازها فى صورة منهجية وذلك بتقديم حجج عقلية وتاريخية تبين مدى عقلانية هذا العلم .

ولقد سبق لابن خلدون عند تعريفه لعلم أصول الفقه أن حدد خصائصه العقلية حيث يقول : « هو معرفة آداب المناظرة التى تجرى بين المذاهب الفقهية وغيرهم ولذلك قيل فيه انه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب فى الاستدلال التى يتوصل بها إلى حفظ رأى وهدمه ، كان هذا الرأى من الفقه أو غيره . وهو علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية .

وهذه الحقيقة أكد عليها طاش كبرى زادة إذ يقول : « فروع علم أصول الفقه أربعة علوم : علم النظر ، وهو علم المنطق الباحث عن أحوال الأدلة السمعية ، أو حدود الأحكام الشرعية ، وعلم المناظرة ، وهو علم باحث عن أحوال المتخاصمين ليكون ترتيب البحث بينها على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينهما ، ثم علم الجدل وعلم الخلاف . وكل هذه العلوم من العلوم العقلية الفلسفية ، وجعلها فرعاً لعلم أصول الفقه يدل على مبلغ اصطباغ هذا العلم بالصبغة الفلسفية .

ويرى الشاطبى أنه أقرب إلى علم الكلام ، فإذا كان علم الكلام وظيفته الدفاع عن الدين ضد الملحدين . فإن علم أصول الفقه وظيفته استنباط الأحكام بطريق العقل وفهم مقاصد الشارع من وضع الشريعة فعلماء أصول الفقه قد استنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة فى الكتاب والسنة ، تارة من نفس القول ، وتارة من معناه ، وتارة من علة الحكم حتى نزلوا الوقائع التى لم تذكر على ما ذكر وسهلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك ، ومن هنا نجد أن أدق الكتابات فى هذا العلم هى التى كتبها متكلمون كما يذكر ابن خلدون إذ يقول : « المتكلمون يجردون صور المسائل عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلى ما أمكن ذلك لأنه غالب على فنونهم ومقتضى طريقتهم ، وكان أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب « البرهان » لإمام الحرمين ، و « المستصفى » للإمام الغزالى ، وهما من الأشعرية ، وكتاب « العهد » للقاضى عبد الجبار ، وشرحه « المعتمد » لأبى الحسين البصرى ، وهما من المعتزلة ، وكانت هذه الكتب الأربعة قواعد هذا الفن وأصوله وأركانه .

ولكن علم أصول الفقه غلب عليه الطابع المنهجى ، فأصبح يقوم بدور المنطق بالنسبة إلى علم الفقه والعلاقة بينهما هى علاقة النظرية بالتطبيق ، فإذا كان علم المنطق يدرس عملية التفكير مهما كان مجالها ، ويحدد النظام العام الذى يجب أن نتبعه لكى يكون التفكير سليماً ، فإن علم أصول الفقه يعلمنا كيف ننهج فى الاستدلال بوصفه عملية تفكير لكى يكون الاستدلال صحيحاً وكيف نستنبط الأحكام من مصادرها .

وقد أدرج الفقهاء فى علم أصول الفقه ما تمس الحاجة إليه للاستنباط بطريقة مباشرة من المباحث اللغوية ، حتى أن هذا النوع من القواعد كان هو أغلب ما صنف

فى علم أصول الفقه ، ثم أضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصور الأحكام[1] .

ثانياً : المقاصد تمثل الجانب الأخلاقى لعلم الأصول :

إن استخلاص القانون العام من الجزئيات هو تجريد لهذه الجزئيات وارتفاع بها من الخصائص الجزئية إلى الخصائص العامة التى تحكم هذه الجزئيات ، وهذه سمة التفكير العقلى ولكن الفقهاء قبل الشاطبى أغفلوا إغفالاً يكاد يكون تاماً فكرة المقاصد ، اللهم إلا إشارة وردت فى باب القياس تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإفضاء إليها وأنها ثلاثة أقسام : ضروريات ، وحاجيات ، وتحسينات .

وهكذا بقى علم أصول الفقه فاقداً قسماً قسماً عظيماً هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه ، حتى القرن الثامن الهجرى عندما تدارك الشاطبى هذا النقص فحلل المقاصد إلى أربعة أنواع ، ثم أخذ يفصل كل نوع منها ، وأضاف إليها مقاصد المكلف فى التكليف ، وبسط هذا الركن فى الموافقات ، وبين كيف أن الشريعة مبنية على مراعاة للمصالح وأنها نظام عام لجميع البشر ، دائم أبدى ، ولو فرضنا بقاء الدنيا إلى غير نهاية ، لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة ، وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة إلى أصل شرعى يحكم به عليها ، وأن هذه الشريعة خاصتها السماح وشأنها الرفق ..

فتحقيق هذه المقاصد وتحرى بسطها واستقصاء تفاريعها واستثمارها من استقراء موارد الشريعة فيها هو معرفة سر التشريع ، وعلم ما لابد منه لمن يحاول استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية إذ أنه لا يكفى النظر فى هذه الأدلة الجزئية دون النظر إلى كليات الشريعة وإلاّ لتضاربت بين يديه الجزئيات وعارض بعضها بعضا فى ظاهر الأمر ، إذا لم تكن فى يده مقاصد الشارع ليعرف ما يأخذ منها وما يدع . لقد

---

(١) يقسم الجوينى علم أصول الفقه إلى هذه المباحث « أقسام الكلام والأمر والنهى والعام والخاص ، المجمل والمبين ، والنص والظاهر والأفعال والناسخ والمنسوخ والاجماع ، والأخبار ، والقياس والحظر والاباحة ، وترتيب الأدلة ، وصفة المفتى وأحكام المجتهدين (الجوينى « امام الحرمين » الورقات ، مكتبة أولاد صبيح ، بدون تاريخ ، ص ٦) .

حض الدين على التكمل الخلقى بالفضائل كلها وعلى التكمل العقلى بالمعارف والتكمل الدينى بالعادات التى يقصد منها تعظيم الله تعالى والسمو بالإنسان ، واختص الفقهاء بمعرفة العبادات والشريعة من حيث معرفة الأحكام والشروط ومآخذها وأداتها حتى آل ذلك إلى مجرد تطبيق قانونى عند الكثيرين ، لكن الشاطبى اهتم إلى جانب ذلك بتكوين الفضائل الخلقية الدينية على أساس تجريبى فاهتم بتحليل النية والباعث والقصد فى الأعمال مع شعور كامل بالقيمة الخلقية وبالكمال الإنسانى المقصود من الشارع وبذلك حول علم أصول الفقه من علم تطبيقى قانونى إلى علم أخلاقى تهذيبى بالمعنى الصحيح .

ففكرة المقاصد بالإضافة إلى أنها أكملت شطر العلم ، فإن الفضل يرجع لها فى إبراز الجانب الأخلاقى لعلم أصول الفقه ، فما هو قانونى من وجهة نظر علماء أصول الفقه جعلته هى أخلاقياً فقد جمعت مجموعة مثالية من القواعد التى يتعين على الأفراد الامتثال لها حتى ولو تعارضت مع رغباتهم ونزواتهم الفردية ، وتقترن القاعدة الأخلاقية بالنية الطيبة التى تسبق الفعل أو تصحبه ، أو تعقبه ، وهى ترفض التحيل الذى يتعارض مع القواعد الأخلاقية ، والقيم الأساسية ، كما تقترن القواعد الأخلاقية بجزاء يتمثل فى الجزاء القانونى والجزاء الدينى كما لا يخلو من الجزاء الاجتماعى لأن عدم احترام القواعد الأخلاقية فيه فساد لحالة المجتمع وفيه فوت حياة ، وتستمد القاعدة الخلقية قوتها من اعتبارات متعددة ، منها الاعتبارات الدينية والاعتبارات الاجتماعية ، والاعتبارات الاقتصادية ، والاعتبارات الانسانية [1] وهذه هى القيم الأساسية التى تمثل المصلحة المرسلة .

واستمرار السلوك فى المجتمع بدافع المحافظة على هذه القيم يخلق إقناعاً جماعياً بواجب احترام القواعد الأخلاقية .

بهذا دعمت المقاصد العلاقة بين الأخلاق والتشريع فحيث تنتهى مواد القانون ، فليس هناك من سبيل إلا أن يتجه الناس إلى الأخلاق ، وفكرة المقاصد

---

(١) تتمثل الأخلاق فى فكرة المقاصد فى المحافظة على الدين والنفس والمال والعقل والنسل وهى القيم التى تهدف إلى المحافظة على المصلحة .

قادرة على إيجاد وعى قانونى جديد فالبؤس المخيم على الأحوال السياسية والاجتماعية مرده ـ إلى حد كبير ـ إلى هذه الحقيقة ، وهى أنه لا المشرعون ولا فلاسفة الأخلاق أو دارسو الأخلاق عندهم فكرة حية مباشرة عن مقاصد الشارع ، وقد دخلنا فى عصر أصبح فيه الشعور بالقانون مفقود القوة ، عديم الروح ، خالياً من الإحساس ، ودراسة المقاصد من الناحية الأخلاقية . تمثل نهضة جديدة لا فى مجال الأخلاق فحسب بل أيضاً فى مجال التشريع . نهضة تبين أن تراثنا يجعل ما هو أخلاق هو أعلى مراتب الحق وأعلى مراتب العمل ، ويصبح لمصطلح الأخلاق معنى دينىٌ ومعنى قانونىٌّ ، كما يصبح للقانون معنى أخلاقى ..

بهذا نجد أن قواعد الأخلاق هى نفسها قواعد التشريع ولا فرق بين سلوك الفرد وهو خاضع لقواعد قانونية أو قواعد أخلاقية لأن الغرض والقصد من وضع الشريعة هو تنظيم الحياة الاجتماعية . وهنا نجد أن هذه الأخلاق تختلف عن غيرها من النظريات الأخلاقية فى أنها لا تسعى إلى إيجاد قواعد أخلاقية لتقويم شخصية الفرد والارتقاء بها فحسب ، وإنما تهتم بسيادة النظام الاجتماعى من خلال تنسيق الروابط بين الأفراد .

ولم يظهر بعد مصطلح فنى يمكن أن يتفق عليه الأخلاقيون بالنسبة لكلمة « أخلاق » ومع ذلك يمكن أن تميز أخلاق المقاصد عن غيرها من النظريات الأخلاقية فهى تجمع بين الأخلاق الوصفية والأخلاق المعيارية ، فهى تحاول أن تثبت نتائج العرف عن طريق بحث فلسفى فتنتقل من مقدمات تعارف الناس عليها إلى ما ينبغى أن يكون ، فالناس قد اتفقوا فى كل مكان وزمان على أن الضروريات تتمثل فى المحافظة على الدين والنفس والعقل والمال والنسل ، وأن هذه قيم وسيلية تهدف إلى تحقيق غاية ، وهذه الغاية هى حياة صالحة للناس جميعاً ، وهذه الغاية تضفى على القيم الخمس الوسيلية معناها لكى تحقق كمال الموجود البشرى وبذلك تصبح قيمة خلقية معيارية ولكن هذا الأمر يتطلب طبيعة إنسانية مشتركة تدفع الأفراد جميعاً إلى طلب ذات الغايات ، وهذا ما حاولنا إثباته من خلال منهج الاستقراء المعنوى الذى يبين أن هناك غاية خلقية واحدة لجميع البشر وهى المصلحة ، وهذه الغاية مستخلصة من ضروريات إنسانية ضرورية لبقاء الحياة ، وهى مستقلة عن آرائنا ورغباتنا الفردية فوجود هذه الضروريات كأساس للمصلحة هو غاية الأحكام المعيارية .

بهذا نجد أن الأخلاق هنا تجمع بين أخلاق العرف وبين الأخلاق النظرية ، وعندما نقول ان المصلحة غاية خلقية . نقصد بذلك أن نضع مبدءاً كلياً وعاماً وشاملاً ينبغى أن تكون عليه حياة الناس . والمقصود بكلمة أخلاق هنا هو مجموعة الأفكار والأحكام والعواطف والعادات التى تتصل بحقوق الناس وواجباتهم بعضهم تجاه البعض . وهذه الأخلاق لا تقوم على الأسس التى وضعها الفلاسفة وإنما هى أخلاق موجودة أصلاً وتفرض نفسها على المجتمع ولا تسمح له بأن يشك فى موضوعيتها .

ثالثاً : لماذا ندرس المقاصد فى إطار القيم الخلقية :

إن دراسة المقاصد من خلال علم الأخلاق ربما يكون فيه سد النقص فى المكتبة الإسلامية التى تكاد تخلو من بحث مشابه ، فحظ التفكير الأخلاقى علماً مستقلاً عن فروع المعرفة عند المسلمين يبدو ضئيلاً بالقياس إلى غيره من ألوان الفكر العلمى والفلسفى عند أعلام مفكرى العرب والكثير مما تقرؤه لهم من وجوه التفكير الأخلاقى الذى يتسم بطابع علمى أو فلسفى قد زودهم به التفكير الأجنبى الدخيل الذى تهيأ لهم منذ أن اتصلوا بتراث الأمم القديمة .

ويعد كتاب ابن مسكويه « تهذيب الأخلاق » . أكمل دراسة علمية فى مجال الأخلاق . برعم أن أكثره منقول عن أرسطو فى الأخلاق النيقوماخية بوحه حاص . ويعد الغزالى أكبر مفكرى الإسلام اهتماماً بالأخلاق العملية . وبذلك نجد أن أعظم ما كتب فى فلسفة الأخلاق كان على يد ابن مسكويه من ناحية . وصوفية الإسلام من ناحية أخرى . وما عدا ذلك فليس لفلسفة الأخلاق مجال كبير عند مفكرى الإسلام .

ولم يعرف المسلمون علم الأحلاق إلا على أنه علم عملى فقد كانت الأحلاق عباره عن بحث فى الصفات الأدبية معروفة على وجه تعليمى ولذلك نجدها تكثر فى كتب الأدب وعند المؤرخين ورواة الأخبار ، ولا يخفى أن القرآن الكريم والسنة النبوية فيهما قدر كبير من الوصايا والحكم ، ولكن كل هذه أخلاق عملية . وحتى الأخلاق التى وصلت إلى المسلمين من اليونان لم تكن أخلاقاً نظرية وإنما كانت عبارة عن مجموعة من النصائح العملية ، أو عبارة عن وضع قواعد لمجموعة من الفضائل تقابلها مجموعة من الرذائل ، ومن هنا أصبحت تعرف على أنها قسم من الحكمة العملية أو هى علم

بالفضائل وكيفية اقتنائها لتتحلى بها النفس وبالرذائل وكيفية توقيها لتتخلى عنها فموضوعه الأخلاق . والملكات والنفس الناطقة من حيث الاتصاف بها .

ويعرف طاش كبرى زادة علم الأخلاق فيقول « هو علم يعرف عنه أنواع الفضائل وهى اعتدال ثلاث قوى هى القوة النظرية والغضبية والشهوية . كل منها أوساط بين رزيلتين . فعلم الأخلاق اذن يهتم بتعريفات هذه الأمور . ثم طريقة العلاج بأن يعتدل فى التوسط وموضوع هذا العلم الملكات النفسانية . من حيث تعديلها بين الافراط والتفريط » .

بهذا نجد أن أعظم من كتب فى الاخلاق هو ابن مسكويه وهو غير ذى شأن يذكر فى مجال الفلسفة بجانب الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابى وابن سينا وابن رشد الذين لم يعيروا حتى الاخلاق اليونانية أى اهتمام . حقا ان هؤلاء وغيرهم كانت لهم اتجاهات أخلاقية نجدها من خلال الاتجاهات الصوفية فى فكرهم . ولكن كل ذلك لم ينتج عنه نظرية فى علم الأخلاق أصيلة أصالة مطلقة وقد يرجع السبب فى ذلك إلى أن علم أصول الفقه قد حجب التفكير فى الأخلاق كعلم مستقل . ولم يشعر مفكرو الإسلام بان هناك نقصا يجب اكماله فى فروع المعرفة لأن علم أصول الفقه فيه ما يغنى عن قيام علم الأخلاق وكان علم الفقه بمثابة التطبيق العملى لعلم الأصول . ولكننا الآن وبعد أن انفصل التشريع عن علم أصول الفقه واعتمد على مصادر غريبة نجد أن الحاجة قد أصبحت ماسة إلى وجود نظرية فى الأخلاق مرتبطة بالتشريع . فإذا كنا فى الطريق الآن إلى تطبيق الشريعة الإسلامية فى مصر فان ارتباط القانون بنظرية أخلاقية . تُعبر عن مقاصد الشارع من وضع الشريعة . وخاصة إذا كانت ترتكز على قيم أساسية لا يمكن صلاح حال المجتمع الإنسانى ككل إلا بالمحافظة عليها لأنها ليست قيما موضوعة حينما اتفق لمجرد ادخال الناس تحت سلطة الدين بل وضعت لتحقيق مقاصد الشارع فى قيام مصالحهم فى الدين والدنيا معا . وروعى فى كل قيمة من هذه القيم أما حفظ شئ من الضروريات التى هى أساس العمران المرعية فى كل ملة . والتى لولاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ولفاتت النجاه فى الآخرة واما حفظ شئ من الحاجيات كأنواع المعاملات التى لولا ورودها على الضروريات لوقع الناس فى الضيق والحرج . واما حفظ شئ من التحسينات والتى ترجع إلى مكارم الأخلاق ومحاسن

العادات . واما تكميل نوع من الأنواع الثلاثة بما يعين على تحقيقه ولا يخلو باب من أبواب الفقه عبادات أو معاملات أو جنايات من رعاية هذه المصالح وتحقيق هذه المقاصد التى لم توضع الأحكام إلا لتحقيقها فإذا كان فى إمكاننا أن نجعل المصلحه تتحقق من خلال القانون فكذلك من خلال السلوك الاخلاقى .

رابعا : ما هو موقفك من كتب التراث ؟

ومما لا شك فيه أن أى باحث فى التراث لا بد وأن يواجه بالعديد من الصعاب والعقبات . وسأكتفى بذكر بعضها . لأنها صعاب وعقبات قد تواجه الباحث . أى باحث فى التراث .

الصعوبة الأولى : وهى أن كتب علم أصول الفقه عبارة عن دوائر- معارف فهى تعتمد على اللغة العربية من ناحية قواعدها ومن ناحية آدابها . كما أن المنطق يلعب دوراً كبيراً فى ربط المذهب والتعمق فى دقائق الأمور والجدل العلمى المنظم للرد على الخصوم . أما عن على الكلام فله دور كبير فى اتجاه الفكر الأصولى . ومن هنا يمكن أن تميز رأى المعتزلة عن رأى الأشاعرة فى كل مسألة من مسائل علم أصول الفقه فمثلا القول بتكليف مالا يطاق عند الأشاعرة مرتبط عندهم بنظرية الكسب والقول بنفى ذلك مرتبط عند المعتزلة بالعدل الالهى وخلق الأفعال . كما أن قول الشيعة بأن أقوال الإمام تدخل ضمن السنة النبوية هو اتجاه كلامى ناهيك عن أخذهم بالعقل أصلا ثالثا .

والصعوبة هنا لا تتمثل فى قراءة هذه الكتب وفهمها فحسب ولكن أيضا تتمثل فى معرفة اتجاه صاحبها المذهبى . فبالرغم من معرفة إلى أى مذهب كلامى ينتمى المؤلف وإلى أى مذهب فقهى يكتب . نجد من الصعب فصل الكتاب عن غيره من الكتب الأصولية فكلها يغلب عليها طابع العرض والشرح والتحليل والإضافة والحذف ومعارضة الخصوم والجدل ومن هنا كان لا بد من معايشة هذه المراجع فترة طويلة من الزمن وقراءتها مرات ومرات حتى يمكن للباحث أن يصدر حكما قد يكون قريبا من الصواب .

الصعوبة الثانية : هى أن المفكر الإسلامى بصفة عامة غالبا ما يضفى نوعاً ما من الاسناد إلى غيره فعندما يتكلم فى الفلسفة يقول قال أرسطو « أو الفارابى أو ابن سينا » ، وعندما يتكلم فى علم الكلام يقول قال : « الأشعرى » أو « النظام » أو « الخياط » ، وعندما يتكلم فى التصوف يسند رأيه إلى غيره من كبار الصوفية ، وفى علم أصول الفقه يقول قال : « أبو حنيفة » أو قال : « مالك » أو قال : « الشافعى » أو « أحمد بن حنبل » ولكن الشاطبى يتميز عن كل هؤلاء بأنه ترك الأفراد واتجه إلى الفكرة فكثيراً ما يقول قال الشارع ومن هنا أضفى على فكرة المقاصد العمومية فلم يقل قال مالك لأنه يريد بهذه الفكرة توحيد المذاهب المختلفة فأول خطوة يتخذها حيال ذلك أن يركز على الفكرة ويترك الشخص .

وهنا إذا كنا نجد صعوبة فى التمييز بين الذات والموضوع إلا أن هذه كانت ميزة لفكرة الشاطبى ولهذا الكتاب أيضاً إذا حاولنا أن نركز على الفكرة أكثر من أن نركز على الأفراد ـ حقاً إن المقارنات قد اضطرتنا إلى ذكر بعض أسماء عربية كانت أو أجنبية ولكن لم تكن الأسماء هى المقصود بحال وإنما المقصود الفكرة العامة .

الصعوبة الثالثة : هى أن كتاب للموافقات لم يحظ بالقدر المطلوب من الدراسة والشرح والتفسير فقد أهمله الدارسون إهمالاً يكاد أن يكون تاماً حتى نبه على قيمته الأستاذ الإمام محمد عبده[1] منذ قرن مضى من الزمان ولكن هذه اللفتة لم يقدر لها أن تثمر إلا من ناحية تحقيق الكتاب وطبعه مرتين أما الاقبال عليه ودراسته وفهم مقاصد الشريعة من خلاله ، أو حتى بيان خطأه فلم نعثر على دراسة كاملة فى هذا الشأن فهل يرجع ذلك إلى عدم شهرة الشاطبى لأنه أتى فى القرن الثانى الهجرى ولم يحظ بشهرة تمكنه من الانتشار .

---

(١) أنظر فى مقدمة الموافقات للشيخ عبدالله دراز فقد أشار إلى أن الدى دفعه على تحقيق هذا الكتاب هو أن الأستاذ الإمام قد لفت إليه النظر ونبه على أهميته من الناحية العلمية .

يبدو أن ذلك سبب خاطىء والدليل على ذلك هو أن كتاب جمع الجوامع بشرح المحلى ظل قروناً هو الكتاب الوحيد الذى يدرس فى الأزهر مع أن هناك كثيراً من الكتب التى تفضله مثل الأحكام الآمدى والتحرير والمنهاج ومسلم الثبوت وغيرها من الكتب المؤلفة فى نفس القسم الذى اشتمل عليه جمع الجوامع ، كما أنه كان أقلها غناء أو أكثرها عناءاً .

إذن عدم شهرة الشاطبى لم تكن عائقاً لأن يدرس الكتاب ويحلل . ويبدو أن السبب الرئيسى لعدم شهرة الكتاب هو أنه غريب فى فكرته وفى تبويبه وقد شعر الشاطبى نفسه بذلك ونبهنا إلى إعادة دراسته مرات ومرات إذا لم نفهم مرامى الكتاب ، ولا نهمله لعدم فهمنا له[1] .

وهذه الصعوبة قد نبهتنا إلى أن الكتاب فيه فتح لآفاق جديدة للاجتهاد وفتح لمدارك عقلية غير محدودة ويكفى أننا نبحث فى الهدف أو القصد ونتذوق هذا المعنى الذى يحتاج إلى أعمال للفكر وتعمق فى المعانى والنظر إلى علوم التفسير والحديث والفقه وأصوله واللغة والفلسفة والكلام والتصوف على أنها لا قيمة لها فى ذاتها إلا إذا كانت تقصد مصلحة الإنسان .

الصعوبة الرابعة : وفى فى أى علم من العلوم يمكن وضع المقاصد فالفكرة أصلاً فكرة شرعية من ناحية إنتمائها لعلم أصول الفقه ، ومع ذلك فإن هذه الفكرة تقترب من القانون بقدر اقترابها من فلسفة الأخلاق ولهذا آثرنا أن نضعها فى إطار علم

---

(١) تقابلت مع أحد أساتذة الشريعة بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر لكى استبين منه مكانة الموافقات وفكرة المقاصد من الدراسات الشرعية فكانت وجهة نظره أن الكتاب لاقيمة له من الناحية التشريعية وأنه حشو ولغو وقائم على أسلوب خطابى وأن فكرة المقاصد التى قال بها ما هى إلا فكرة المصلحة المرسلة التى قال بها الامام مالك وانه يدرس الضروريات والحاجيات والتحسينات ضمن مادة الشريعة فيا لا يريد على محاضرتين وهو يندم لضياعهما فى هذا الكلام ولا نقول ان ذلك الرأى معبر عن كل أساتذة الشريعة ولكن على الأقل فى الوقت الحاضر هو الرأى الغالب وهذا يدل على أن فكرة المقاصد مهملة تماماً من حيث دراستها من الجانب التشريعى ..

الأخلاق حتى يستبين الجانب الأخلاقى للشريعة فيقلل من تخرف الحذرين من تطبيق الشريعة الإسلامية بالنسبة للقوانين الجنائية خاصة والمدنية بوجه عام .

خامساً : أقسام الكتاب :

والكتاب يتكون من مقدمة وسبعة فصول وخاتـمة ، فى الفصل الأول درسنا البيئة الأندلسية بالمقارنة بالبيئة فى المشرق العربى وبينا أثر البيئتين على تكوين الشخصية الأندلسية بصفة عامة وشخصية الشاطبى بصفة خاصة وأثر ذلك على فكرة المقاصد .

وفى الفصل الثانى درسنا العلاقة بين المقاصد وأصول الفقه من حيث الاتـجاه الفكرى للمقاصد نحو الوحدة المذهبية فى علم أصول الفقه وكيف أن الاختلاف بين هذه المذاهب وتعددها هو اختلاف شكلى فهو اما أن يرجع إلى عدم فهم اللغة وطبيعتـها أو إلى الميل مع الهوى والرغبة فى التحزب ، كما بينا أن السبب الحقيقى وراء كل ذلك هو عدم فهم مقاصد الشارع من وضع الشريعة ولكى نفهم مقصد الشارع علينا مراعاة القواعد التى أقرتـها المقاصد لتوحيد المختلفين .

وفى الفصل الثالـث بينا أن هناك علاقة بين علم أصول الفقه والفلسفة والتصوف وأن علم أصول الفقه إذا كان ينكر الفلسفة الميتافيزيقية فإنه من ناحية أخرى يقر الفلسفة العملية كما أنه يقر العقل ، ورفع من قدره حتى جعله يقف مناظراً للشرع فى كل أمر ، كما وضعت المقاصد معياراً للتصوف .

وفى الفصل الرابع درسنا منهج الاستقراء المعنوى فبينا طبيعته كمنهج فكرى متميز ، ثم أوضحنا العناصر أو الأسس التى يقوم عليها هذا المنهج وقارنا بينه وبين الاستقراء المنطقى والاستقراء العلمى وكيف أنه يتميز عنهما ، ثم بينا كيف أن هدا المنهج هو منهج البحث الوحيد الذى يصلح للدراسات الإنسانية ، بعد أن فشل المنهج العلمى فى تحويل الدراسات الإنسانية إلى دراسات علمية بحتة ، وبينا كيف ان هذه المعرفة تبدأ بالتجريب وتنتـهى بالعقل ، ومن هنا تـميزت عن المعرفة العلمية والذوقية والعقلية .

وفى الفصل الخامس درسنا الأساس الذى تقوم عليه القيم فى فكرة المقاصد وبينا أن هناك قيماً خمساً ضرورية ضرورة مطلقة وأن الحفاظ عليها يتم فى مراتب ثلاث ، الأولى هى مرتبة الضروريات ، والثانية هى مرتبة الحاجيات ، والثالثة هى مرتبة التحسينات وبينا العلاقة بين هذه المراتب بعضها والبعض الآخر وكيف أنها فى مجموعها تشكل وحدة بحيث لا يمكن أن نقول بأن هذه أولى من تلك . كما بينا أن هذه القيم الخمس هى قيم وسيلية تنتهى بقيمة غائية ، وهى المصلحة ، وهذه المصلحة تختلف عن المصلحة فى الاستعمال الدارج كما أنها تختلف عن المصلحة التى استعملها برتراند راسل ، وتتميز بخصائص عدة عن مذهب المنفعة العامة ، ومذاهب اللذة ، فى أنها عامة ، ولكن ليس معنى العمومية أنها لا تقبل الاستثناء كما هو الحال فى عمومية « كانت » وإنما عموميتها هى فى أن الاستثناء طالما لا يشكل قاعدة تقف فى مقام القاعدة الأصلية فهذا الاستثناء لا قيمة له كما أنها مصلحة كلية بحيث لا تخص فرداً أو تميزه عن غيره ، وكذلك هى مصلحة مطلقة ولذلك أطلق علماء أصول الفقه عليها اسم المصلحة المرسلة .

وفى الفصل السادس درسنا العلاقة بين المصلحة من حيث هى قيمة خلقية وبين النية من حيث ارتباطها بالفعل ، وأوضحنا أن هناك معياراً يمكن من خلاله أن نميز النية الصالحة من النية السيئة أو الحيلة ، وبينا أن هناك نوعاً من التحيل قد يكون مقبولاً وذلك إذا كان يعمل على الحفاظ على القيم الضرورية وهو يختلف عن سوء النية التى أقرها ماكيافيلى مبدءاً خلقياً فى سياسته للأمير .

وفى الفصل السابع درسنا الامتثال وعلاقته بالفعل ، وبينا أن الامتثال لا بد وأن يكون ضرورة بحيث لا يمكن أن يحيا الإنسان حياة صالحة دون أن يكون مقيداً بقواعد يسير وفقاً لها ويعمل من أجلها ، وأن لا يسترسل مع هواه ، وإلا أصبح كالحيوان يسير حيث توجهه غرائزه ، وأن هذا الامتثال محكوم بقدرة الإنسان على القيام بالفعل ، وأن هناك حدوداً للقدرة ، وما يخرج عن تلك الحدود أطلق عليه علماء الأصول التكليف بما لا يطاق ، وبينا أن هذا النوع من الأفعال ليس له وجود فى الشريعة ، ولا يجوز

لأن الشريعة قد اكتملت ولا يمكن أن يضاف إليها نصوص جديدة ، ومن هنا أصبح الإمكان والاستحالة قضايا خارجة عن حدود الواقع الفعلى .

كما بينا أن هناك علاقة بين القدرة على الفعل وبين الجزاء وكيف أن الامتثال لا يتحقق بصورة فعلية إلا إذا كان هناك نوع ما من الجزاء وأن عدم الجزاء قد يؤدى إلى الفوضى .

وفى الخاتمة بينا كيف أن هذه القضايا التى وردت فى البحث تكون نظرية فى الأخلاق تتميز عن كل النظريات الفلسفية وتهدف إلى إيجاد قيم أساسية مشتركة للحياة وتعمل على رقى الإنسان وتقدمه ..

الفصل الاول

بيئة الاندلس الجغرافية والسياسية والثقافية

أولا : تمهيد

لم يحظ الشاطبي بالقدر الكافي من الترجمة [1] وقد يرجع ذلك إلى أنه عاش فى بداية النهاية للحضارة الإسلامية ، فكل ما يعرف عنه يعد قليلا بالنسبة لعالم له قدم راسخة فى أكثر علوم عصره .

---

(١) تعد المكتبة العربية أغنى مكتبات العالم بالنسبة لكتب التراجم ، فقد كان العرب مغرمين بكتابة التراجم ، فهناك طبقات الأطباء ، وطبقات الأدباء ، وطبقات النحاه ، وطبقات الفقهاء ، وطبقات الصوفية ، وطبقات الشعراء ، بالاضافة الى مهرست ابن النديم ، ووفيات الأعيان .. إلى آخر هذه الأسماء التى تعبر عن معنى واحد وهو أن هذه الكتب تمثل دوائر معارف .

ولقد كان الشاطبى فى عصر لاحق لكل هذا الكم الهائل من دوائر المعارف ، ولذلك لم نعثر له على ترجمة فيها ، ولم نجد له ذكرا فى دوائر المعارف الحديثة إلا فى هدية العارفين ، والحلل السندسية للأمير شكيب أرسلان) طبعة عيسى البابى الحلبى بمصر ١٣٥٨ هـ ١٩٣٩ م) كما أن محقق كتاب الموافقات قدم عنه فى بداية الكتاب ولكنه لم يزد كثيرا عما جاء فى الحلل السندسية وعلى ذلك فان التعرف على الشاطبى هنا يعتمد فى المقام الأول على العوامل المحيطة به .

ومن هنا قد يكون للحديث عن البيئة الجغرافية التي نشأ فيها الشاطبي ، وكذا الحديث عن البيئة السياسة والثقافية من الأهمية بمكان بحيث توضح لنا جوانب كثيرة من شخصيته ، والتي يمكن على أساسها تحديد المعالم الرئيسية لأفكاره الهامة ، ولذلك فإن هذا الفصل يعد محاولة لتحديد العلاقة بين البيئة والشخصية فإذا كان لإنسان القدرة على تغيير البيئة فإن للبيئة أيضا القدرة على طبع الشخصية بسمات معينة ، لأن العلاقة بين البيئة والشخصية علاقة وثيقة .

ثانيا : حياة الشاطبي ومؤلفاته :

ما ذكرت كتب التراجم عنه أنه هو أبو اسحق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي ، توفى فى شعبان من سنة ٧٩٠ هـ . هذا كل ما يعرف عن شخصيته ، أما ما تركه من مؤلفات فله شرح على الألفية[١] فى النحو فى أربعة مجلدات ، قال عنها علماء اللغة انها من أحسن ما كتب فى شرح الألفية على الاطلاق ، وله كتاب المجالس ، شرح فيه كتاب البيوع من صحيح البخارى ، وله كتاب الاعتصام وقد طبع فى مطبعة المنار فى ثلاثة أجزاء[٢] وله كتاب الافادات

---

(١) صاحب الألفية هو الامام أبو عبدا الله محمد جمال الدين بن مالك المولود سنة ٦٠٠ هـ والمتوفى سنة ٦٨٢ من الهجرة وسميت الألفية لأنه نظم قواعد النحو والصرف فى أبيات بلغ عددها ألف بيت من الشعر ومازالت تدرس بالأزهر حتى الآن وتشتهر بألفية ابن مالك .

(٢) يعد كتاب الاعتصام مكملا لكتاب الموافقات ، لأن الشاطبي أراد من وضعه أن يفرق بين البدع الواجبة والبدع المحرمة والمندوبة والمباحة ، فالمتشددون يرون أن كل جديد بدعة ، واستندوا إلى الحديث النبوى «كل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار» وعمموا هذا الحديث بصورة مطلقة ، حتى أصبحوا يحاربون كل جديد ، سواء كان متعلقاً بأمور الدين أو الدنيا .

وقد فرق الشاطبي بين المقصود الحقيقى لهذا الحديث وبين فهم هؤلاء له ، وبين أن الأصل اللغوى لمادة «بدع» هو الاختراع على غير مثال سابق ، فيقال فلان ابتدع بدعة يعنى ابتدأ طريقة لم يسبق إليها ، ومن هذا المعنى سميت البدعة بدعة وعلى هذا المعنى سمى العمل الذى لا دليل عليه فى الشرع بدعة . ولكن هذا المعنى لايجب إطلاقه ، لأن الإنسان إذا اخترع حرفة أو صناعة أو ابتكر شيئاً يساعده على المتقدم والرفاهية فلا يسمى بدعة ، ومن هنا تخرج علوم النحو والتصريف ومفردات اللغة وأصول الفقه وأصول الدين وسائر العلوم الخادمة للأمور الدينية والدنيوية =

والانشادات ذكره المقرى فى نفح الطيب وذكر افادة تبين أن طبيعة الكتاب كانت نتيجة جدال وحوار مع الآخرين ورسائل وردود عليها حول موضوعات ثقافية ، وحلول لبعض الألغاز العلمية .تشبه مقامات الحريرى ، وبديع الزمان الهمزانى ، ولكنها ليست من خيال الشاطبى بل من جدال وحوار مع آخرين .

وله كتاب الاتفاق بين أهل الاشتقاق وعنوانه «التعرف بأسرار التكليف» وهو الكتاب الذى اشتهر فيما بعد «بالموافقات» وفكرة المقاصد التى هى موضوع هذا الكتاب هى الجزء الثانى من الأجزاء الأربعة التى يتكون منها هذا الكتاب .

ولقد لقب الشاطبى بهذا الاسم نسبة إلى شاطبة ، وهو غير الشاطبى[1] نزيل الاسكندرية الذى يعرف بن ابى الربيع واسمه أبو عبد الله محمد بن سليمان المعافرى الشاطبى ،، وهو شيخ صوفى ولد بشاطبة سنة ٥٨٥ هـ وتوفى بالأسكندرية سنة ٦٧٢ هـ ودفن بها وهذان هما أشهر من لقب بلقب الشاطبى .

وعلى الأرجح أن الشاطبى من أصل عربى ، لأن نسبه ينتهى إلى لخم والمعروف أن اللخميين كانوا من العناصر العربية التى استقرت بالأندلس بعد فتحها .

ثالثاً : بيئته الجغرافية :

ليس المقصود من الحديث عن البيئة الجغرافية للأندلس هو استخلاص حقائق علمية دقيقة عن هذه البيئة وإنما المقصود هو بيان مدى الانطباع الذى خلفته هذه البيئة على العرب الفاتحين ، فهى تختلف من حيث مناخها عن البيئة التى خرجوا منها ، هذا الاختلاف جعل هناك تباينا بين الشخصية الشرقية والمغربية ، وتميزت كل

= وربط الشاطبى بين البدع والأحكام الخمسة ، فرأى أن هناك بدعة واجبة مثل كتابة المصحف وهناك ما هو مندوب مثل الاجتماع فى رمضان على قارىء واحد وعلى ذلك فليست البدع كلها مذمومة باطلاق ، ولكن منها ماهو واجب وما هو مندوب وماهو مكروه وماهو مباح . (الشاطبى ـ الاعتصام ـ مطبعة المنار القاهرة (١٣٣١ هـ ١٩٣٦ م جـ ١ ص ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٢١٨) .

(١) هناك كثير من يلقبون بالشاطبى نسبة الى شاطبة ، ذكرهم المقرى فى نفح الطيب ، فمن شاء فليرجع الى جـ ٢ ص ٢٩٩ ، وجـ ٣ صفحات ٥٦٩ ، ٣٣١ ، ٣٧٢ ، ٣٩١ فقد ترجم لكثيرين من يلقبون بالشاطبى .

منهما بخصائص محددة بحيث أصبح من السهل اظهار الفروق بين هاتين الشخصيتين ، هذه الفروق يمكن ادراكها من خلال ارتباطها بالبيئة الجغرافية .

فالطبيعة فى المشرق الإسلامى فيها شئ من القسوة ، فاذا نظرنا إلى شبه الجزيرة العربية نجد أن الطابع الغالب على جغرافيتها هو الرمال والصحارى ، وصخور الجبال التى لم تمنح الإنسان غير بقاع صغيرة متناثرة تمكن من استغلالها فى الرعى فى أكثر الأحيان . وفى الزراعة فى أقلها ، فهى بيئة طاردة لسكانها ، ولكن ذلك لا يمنع من ارتباط الانسان بها . فقد أحب العربى بيئته حبا ملك عليه قلبه وعقله ، وطبع فكره بطابع يكاد يكون انعكاسا لهذه البيئة . كما أنها وسمت العربى بسمات مثل الشجاعة والكرم والنجدة إلى غير ذلك من الصفات الحميدة ، كما أنها وسمته ببعض الصفات الذميمة .

أما الأندلس فهى تختلف عن المشرق العربى اختلافا جذريا ، فبيئتها لينة ومن النادر أن تجد فيها صحارى أو جبالا أو صخورا ، وانما هى أشبه ما تكون ببستان متصل . وقد كان لهذه البيئة أثر على طبع الشخصية الأندلسية بسمات تختلف عن الشخصية المشرقية .

وقد ازداد حب الإنسان العربى للأندلس عما كان عليه بالنسبة للجزيرة العربية . فأصبح وكأنه جزء من الأرض ، يحاول أن يرتبط بها بكل الطرق . ومن هنا تأتى صعوبة استخلاص حقائق دقيقة من كتابات المؤرخين ، وخاصة إذا كان هذا المؤرخ من أبناء الأندلس ، فاننا نجده يسترسل مع الخيال . ويبالغ فى الوصف . ليأتى التعبير فى ثوب أدبى رائع ، فبلغ بهم الأمر إلى حد القول بأن الأندلس هى جنة الدنيا .

ان حب العرب للأندلس جعلهم يحاولون تأصيل وجودهم فيها . فيحاولون خلق مبررات لاثبات أن أجدادهم هم أصحاب هذه البلاد منذ فترة ما قبل التاريخ . فأول من سكن بهذه البلاد هو الأندلسى بن طوبال بن يافث بن نوح ، وقد سميت باسمه . كما أن أخاه سبت بن يافث نزل العدوة المقابلة لها . وإليه تنسب سبتة ، وعلى ذلك قالوا إن أهل الأندلس قد يكونون من أصل عربى .

إن هذا الادعاء وان كان مجانباً للصواب ، إلا أنه بين حقيقة هامة ، وهى ان العرب كانوا يحبون هذه البلاد لدرجة جعلتهم ينسبونها إلى الأجداد ، وإن الأحفاد قد غابوا عنها فترة ، ولكنهم عادوا إليها ثانية ، ولم يصل الأمر بهم إلى اعتبارها الأرض الموعودة فحسب ، بل عندما طردوا منها اعتبروها الفردوس المفقود .

ولكن هناك فريقا من المؤرخين العرب قد اهتدى للتعليلات العلمية الدقيقة عن الأندلس ، ولكنهم لم يعيروها أى اهتمام ، فقد نقل المقرى عن احمد بن محمد الرازى قوله « ان أول من سكن الأندلس منذ القدم قوم يعرفون بالأندلش « بالشين المعجمة » بهم سمى المكان ، وعرب فيما بعد « بالسين غير المعجمة » وهذا التعليل قد يكون مقبولا من الناحية الموضوعية .

كما أن حب العرب للأندلس يظهر بصورة أوضح مما سبق عندما نقرأ نصا لوصف هذه البلاد ذكره المقرى فهم يرون « أن هذه البلاد قد اختصها الله بخصائص فريدة لا تشاركها فيها أية بقعة من بقاع الأرض ، ففيها الأراضى الواسعة ، والمياه الوفيرة ، وأنواع الثمار ، ومن ناحية مناخها فهى شامية فى طيبها وهوائها ، يمانية فى اعتدالها واستوائها ، هندية فى عطرها وذكائها ، طيبة فى جواهر معادنها ، عدنية فى منافع سواحلها ، وهى بذلك قد جمعت أفضل الخصائص التى تتمتع بها الكرة الأرضية » .

هذه البيئة الغنية الخصبة اللنة ، قد طبعت الإنسان بطابع خاص من حيث ملبسه ومسكنه ومطعمه ، فارتدى أهل هذه البلاد الملابس الفارهة وتفننوا فى أنواع الطعام ، أما المسكن فقد فاز بقدر كبير من الرعاية والاهتمام بحيث أصبحت قراها — ناهيك عن مدنها — فى غاية من الجمال ، ويصاب ابن سعيد بالدهشة عند زيارته لمصر ورؤيته الفرق بين قراها وقرى الأندلس فيقول : « ولقد تعجبت لما دخلت الديار المصرية من أوضاع قراها التى تكدر العيون بسوادها ، ويضيق الصدر بأوضاعها ، وكيف أنها مهملة إلى هذا الحد » ؟

فاذا كان ابن سعيد رأى هذا الفرق بين مصر والأندلس فما هو الحال لو قارن بين الأندلس وبادية الجزيرة العربية ؟ .

من هنا نرى أن التباين والاختلاف واضح بين الطبيعة فى المشرق العربى ، وبين الطبيعة فى الأندلس ، وأن العلاقة بين الانسان والطبيعة كانت عاملا من العوامل التى ميزت الشخصية الاندلسية بسمات جعلتها تجمع بين أصالة العربى وشجاعته وميله إلى الخشونة والطبع القاسى من ناحية ورقة الروح الأندلسية والميل إلى النعيم والترف والمجون من ناحية أخرى وفى ذلك يقول المقرى فهم أهل سباق إلى حلبة الجهاد ، مهطعين إلى داعية الجبال والوهاد . وهم كذلك اهل ترف ونعيم ومجون ، ومداراة الشعراء خوف الهجاء » .

بهذا نجد أنهم يحافظون على الأصول الأخلاقية العامة لكن مع ميل إلى التحرير والانطلاق وحب للترخيص وبغض للتزمت ، وهذه الصفات بعينها يمكن وسم الشاطبى بها . لأنها تظهر واضحة جلية من خلال فكره ، فأهم ما يميز الموافقات والاعتصام هو الجمع بين السماحة واليسر ، وبغض التزمت والتشدد فى الدين . مع الاحتفاظ بالأصول الرئيسية للشريعة ، ولكن ليس معنى ذلك أن فكرة المقاصد من وحى البيئة والعقل الخالص . وإنما هى أصلا فكرة تقوم على جذور شرعية استوحاها من استقراء الشريعة ، وتتبع مقاصدها ومعرفة اتجاهاتها بطريقة الاستقراء المعنوى الذى يعتمد على استقراء معنى النصوص ، فطابع السماحة واليسر هو أصل من أصول الشريعة ، وفضل البيئة هنا أنها وجهت الشاطبى إلى هذا العنصر الهام ، والعمل على ابرازه بصورة منهجية دقيقة .

رابعا : بيئته السياسية

لم يعرف العرب الهدوء والسكينة منذ أن فتحوا الأندلس ـ اللهم الا فترات قصيرة بين الحين والحين قد تخمد فيها النيران تحت الرماد ـ وإذا كان العرب قد أحبوا هذه البلاد فإنهم ولا شك كانوا يحاولون الدفاع عنها بكل غال وعزيز ، فدافعوا عنها بالسيف والقلم وبالفكرة أيضا ، ومن هنا كان للتاريخ السياسى أثر فى فهم الاتجاه العام لمفكرى الأندلس .

ويقسم المؤرخون عادة التاريخ السياسى للأندلس إلى عصور ، على رأس كل عصر حدث يميزه عن غيره من العصور .

فالعصر الأول هو الذى يبدأ بالفتح الإسلامى ، وقد استمر فتح الأندلس مدةأربع سنوات (من ٩١ هـ ـ ٩٥ هـ) فقد عمل العرب على إزالة حكم القوط الذين تركوا آثارا سيئة ـ واصلاح ما أفسدوه وبذلك أصبحت الأندلس جزءا من الدولة العربية الإسلامية .

لقد عامل العرب أهل الأندلس معاملة طيبة ، وقضوا على نظام الطبقات فى المجتمع الأسبانى . كما ضعفت سلطة الكنيسة وقلت ثروتها بعد أن اعتنق الكثير من الأسبان الإسلام .

وينتهى هذا العصر بقيام دولة بنى أمية على يد عبد الرحمن الداحل (١٣٨ هـ ـ ٧٥٥ م) وقد سمى هذا العصر بعصر الولاة لأن الأندلس كانت تحكم بواسطة وال يعينه الخليفة فى دمشق وأحيانا يعينه حاكم شمال أفريقيا .

أما العصر الثانى فهو الذى يبدأ بتأسيس عبد الرحمن الداخل لدولة بنى أمية فى الأندلس (١٣٨ هـ ـ ٧٥٥ م) وقد اضطربت الأندلس بسبب انقسام العرب على انفسهم فضلا عن الخلافات التى قامت بينهم وبين البربر وعندما سقطت الدولة الأموية فى المشرق العربى وقامت الدولة العباسية ، نكل العباسيون بكل أفراد البيت الأموى ، ولم ينج من بطش بنى العباس سوى عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك ، الذى مازال يتنقل من بلد إلى بلد مجتازا ما يصادفه من صعاب ومشاق حتى نزل عند اخواله فى المغرب الأقصى ، وقد استعان عبد الرحمن بموالى بنى أمية فى الأندلس لاعادة ملك آبائه واجداده ، مستغلا ما يجرى هناك من حروب ومنازعات ، واستطاع أن يقيم دولة فى الأندلس ، واتخذ قرطبه عاصمة لها ، وقد كانت مدة حكمه أربعة وثلاثين عاما قضاها كلها فى العمل الشاق والجهاد المتواصل لتوطيد دعائم الحكم فيها .

لقد بلغت تلك الدولة ذروة مجدها فى عهد عبد الرحمن الناصر الذى جعل منها خلافة عظيمة ، فقد سار على سياسة أبيه الرامية إلى إصلاح البلاد فى الداخل ، ومقاومة الأخطار الخارجية التى تهدد استقلال البلاد وسيادتها ، وعندما أيقن من قوته فى داخل الأندلس ، ورأى أن دولته أصبحت موحدة وقوية ، عمدا إلى تلقيب نفسه

بلقب خليفة سنة ٢١٧ هـ وبذلك تحولت الإمارة فى الأندلس إلى خلافة ، وأصبح فى العالم الإسلامى ثلاث خلافات : العباسية فى بغداد ، والفاطمية فى المغرب . والأموية فى الأندلس .

ولما توفى عبد الرحمن الناصر (سنة ٣٠٠ هـ) خلفه ابنه الحكم المستنصر فحافظ على وحدة البلاد . وحماها من الأخطار الخارجية ، واتسع نفوذ الأندلس فى عهده حتى دانت له بلاد المغرب الأقصى والأوسط بالولاء والطاعة ، ولكن بعد وفاة المستنصر أخذت الدولة الأموية فى الضعف ، فقد تولى الخلافة هشام المؤيد وهو فى العاشرة من عمره وصارت أمه (صبح) تتمتع بنفوذ كبير فى الدولة وقربت إليها محمد ابن أبى عامر الذى ازداد نفوذه حتى أصبح الحاكم الفعلى للدولة وبوفاته (سنة ٣٩٣ هـ) ضعفت الدولة الأموية ، ذلك لأن هشاماً المؤيد لم يستطع أن يقوم باعباء الحكم ، وبوفاته سنة ٣٩٩ هـ - ١٠٠٨ م سادت الفوضى بلاد الأندلس ولم يستطع الخلفاء الذين تولوا الحكم بعد هشام السيطرة على البلاد ، فتنافس حزبا الصقالبة والبربر على الاستئثار بالسلطة ، ولم يكن فى البيت الأموى بالأندلس من يصلح لتوحيد البلاد ، فزالت الخلافة الأموية (سنة ٤٢٢ هـ - ١٠٣٠ م) وانقسمت الدولة الإسلامية فى الأندلس إلى عدة دويلات حتى أصبح لكل مدينة أميرها المستقل ودخلت بذلك فى عصر جديد يسمى بعصر ملوك الطوائف .

ويبدأ هذا العصر بسقوط الدولة الأموية وينتهى باستيلاء المرابطين على الأندلس بقيادة يوسف بن تاشفين (سنة ٤٩٣ هـ - ١٠٩١ م) .

وكان يقيم بالأندلس عناصر البربر والصقالبة العرب فأصبح لكل منهم مناطق نموذ فى الدويلات الإسلامية التى قامت على أنقاض الدولة الأموية ، فتغلب البربر على الأجزاء الجنوبية الخصبة ، وقامت فى مدينة مالقة والجزيرة الخضراء والجزيرة المجاورة لأسبانيا دولة بنى حمود ، وكان للصقالبة دولة بنى عامر فى بلنسية ، أما العرب فمن أشهر دولهم دولة بنى هود بسرقطة وبنى جهور بقرطبة ، وبنى عباد باشبيلية .

وتعتبر دولة بنى عباد أشهر دول ملوك الطوائف بالأندلس ، وقد ولى امارتها على أثر زوال الخلافة الأموية أبو القاسم عباد اللخمى المتوفى سنة ٤٦٢ هـ حيث خلفه

المعتمد على الله ، والذى يعد من أعظم ملوك الطوائف ، وكان شغوفا بالشعر والأدب فأصبحت إشبيلية فى عهده أشبه ما تكون بسوق للأدب فى الأندلس ، وكان المعتمد إلى جانب ذلك محبا للترف الذى كان سببا فى استياء سواد الشعب وطبقة الفقهاء أصحاب النفوذ السياسى .

كما أن هذه الحالة سادت الأندلس بصفة عامة ، وكانت نذيرا بسوء العاقبة لأنه فى الوقت الذى غلب فيه الترف وانتشرت الفوضى والاضطرابات فى الأندلس كانت الولايات النصرانية فى شمال أسبانيا مثل ليونية وقشتالة وأرجونة قد أخذت تتعاون فيما بينها للوقوف فى وجه المسلمين وبدأ الأدفونش يكيد للمسلمين ويضعف من نفود ملوك الطوائف ويقوى من شأنه ، وبذلك بدأ يستقطب المدن الأندلسية واحدة بعد الأخرى ، فأخذ طليطلة ثم قرطبة سنة ٤٤٥ هـ .

وقد استنجد ملوك الطوائف بعبد المؤمن الذى استرد قرطبة ثم جاء ابنه يوسف ، ثم ابنه يعقوب . إلى أن تولى محمد الناصر المشئوم على المسلمين وعلى جزيرة الأندلس بالخصوص ، وكانت عليه وعلى المبلمين واقعة العقاب المشهورة سنة ٦٠٩ هـ ولم تقم للمسلمين بعدها فى الأندلس قائمة تحمد واستولى الافرنج على أكثر الأندلس بعد ذلك ، ويرجع ذلك إلى أن الناصر قد قتل الكثير من رجال الأندلس بسبب معارضتهم السياسية وهؤلاء كان معظمهم من المحاربين الأقوياء ، والمدربين على قتال الافرنج فانعدمت الثقة فى الحاكم ، وتخلى المسلمون عن القتال ، وكان ذلك كله فى صالح الافرنج .

ولما مات الناصر سنة ٦٢٠ هـ ، تولى بعده ابنه يوسف المستنصر ، وكان مولعا بالراحة ، فضعفت الدولة فى عهده ، وبعد وفاته تولى عم أبيه عبد الواحد بن يوسف بن عبد المؤمن فلم يحسن تدبير الأمور ، ولذلك استولى العادل بن المنصور على الأندلس بغير كلفة ، وكانت بينه وبين الافرنج حروب انتهت بهزيمته وفراره إلى مراكش ، واستولى بنو مرين على المغرب وقتلوا الواثق سنة ٦٨٨ هـ فانقرضت دولة بنى عبد المؤمن .

أما المتوكل بن هود فملك معظم الأندلس ، ولكن كثرت عليه الخوارج وقتله وزيره ابن الرميمى غدرا بألميريه ، واغتنم الأفرنج الفرصة فاستولوا على كثير مما بقى

بأيدى المسلمين من البلاد والحصون ، ولم يبق بالأندلس إلا مملكة غرناطة ، وبسقوط هذه المملكة انتهى حكم المسلمين للأندلس نهائيا سنة ٨٩٨ هـ - ١٤٩٢ م .

من هذا العرض الموجز لتاريخ الأندلس السياسى ، يتضح أن الأندلس لم تتمتع بالاستقرار السياسى منذ الفتح ، وكانت هذه الأحداث مصدر قلق للعلماء من أدباء ، وشعراء ، وفقهاء ، وفلاسفة ، والذين تنبهوا إلى هذه الأخطار التى تهدد كيان المجتمع ، وظلوا يأملون فى الوحدة السياسية لمواجهة التهديد الخارجى المستمر ، وخلفوا فى هذا المجال كثير من الكتابات الأدبية ، من شعر ، ونثر ، لاستنهاض عزم الملوك والسلاطين ، وحثهم على ترك الخلاف ومقاومة الأخطار الخارجية لكى يستعيدوا وحدة البلاد ومجد المسلمين فيها .

وهذا نموذج من رسالة أدبية كتبها الوزير لسان الدين بن الخطيب إلى أحد أبناء الحسن المرينى قائلا فيها : « فانا كتبناه لكم - كتب الله لكم عزا ونصرا - من حمراء غرناطة ، ولا زائد بفضل الله سبحانه ، إلا استبصارا فى التوكل على من بيده الأمور ، وتسبب مشروع تتعلق به أحكام القدر المقدور ، فاننا فى هذه الأيام قد أهمنا من أمر الإسلام ما رفق الشراب ، ونقص الطعام ، وذاد المنام ، ومن يؤمل من المسلمين لدفع الردى . وكشف البلوى ، وبث الشكوى ، وهم فى غفلة ساهون ، وعن المغبة فيه لاهون ، قد شغلتهم دنياهم عن دينهم ، وعاجلهم من آجلهم ، وطول الأمل عن نافع العمل ، فلما رأينا الدولة المرينية - التى على مر الأيام شجا العدا ومتوعد من يكيد الهدى - وفئة الإسلام التى إليها يتحيز ، وكهفه الذى إليه يلجأ ، قد أذن الله تعالى فى صلاح أمورها ، ولم شعثها ، واقامة صفائها ... إلى آخر هذه الديباجة الطويلة ، إلى أن قال : « وفى هذا القطر الذى بلاده ما بين مكفول يجب رعايته طبعا وشرعا ، وجار يلزم حقه دنيا ودينا ، وحمية وفضلا ، وعلى كلا الحالتين فعليكم بعد الله المعول وفيكم المؤمل » .

من هذا النص الأدبى نشعر بمدى ما يعانيه أهل الأندلس فى تلك الفترة من الدلة والمهانة ، كل منهم قد شغلته دنياه ، ولم يهتم بالأخرين وعمت الفوضى البلاد وانتشر اليأس ، وانطلق الأدباء والشعراء يستجدون النصرة من كل حدب ، ولكن لا أمل فى استعادة مجدهم . فهذه النداءات والصيحات من الأدباء والشعراء ذهبت

دون جدوى ، فلم يزل أهل الاندلس يكتبون لا ستنهاض الهمم لأخذ الثأر واسترداد ما فقدوه فلم ينفعهم ذلك ، حتى اتسع الخرق ، واعضل الداء أهل الغرب والشرق .

ولم يقتصر دور المفكرين على حمل الأقلام ، وإنما كانوا حملة سيوف ، وخاضوا المعارك وذاقوامرارة الهزيمة ، كما أن منهم من استشهد[1] وفى موقعة كتنده - ويقال قتنده - هزم المسلمون ، وكان ممن حضروا هذه المعركة أبو بكر بن العربى ، وعندما سئل عن مخلصه وعن حاله قال «حال من ترك الخباء والعباء» ، وهو مثل معروف عند المغاربة يقال لمن ذهبت ثيابه وخيامه بمعنى ضياع كل ما يملك .

لقد سبقت الشاطبى محاولات لمعرفة أسباب الاختلاف المذهبى بين المسلمين ، فأرجع البطليوسى أسباب الاختلاف إلى الاختلاف العارض حول الحقيقة والمجاز واشتراك الألفاظ فى معان مختلفة ، والاختلاف حول الكلمة دون موضع لفظها ، والخلاف حول العموم والخصوص ، والاختلاف فى المطلق والمقيد ، والمجمل والمفسر ، ثم الاختلاف حول معنى الحروف إلى آخر ما ذكره من أسباب ترجع كلها إلى طبيعة اللغة العربية ، وهذه المحاولة للبطليوسى قد سبقه فيها الامام الشافعى ، ونبه فى الرسالة إلى دور اللغة وما يمكن أن تحدثه من خلافات إذا لم تراع القواعد الأساسية التى وضعها فى الرسالة .

لكن الشاطبى لم يناقش أسباب الاختلاف وإنما عمل على التوفيق بين المذاهب الفقهية من خلال محاولاته فهم مقاصد الشارع ومقاصد المكلف ، وبذلك وضع منهجا يمكن من خلاله توحيد المختلفين ، سواء كانوا فقهاء أم صوفية ، أو اخلاقيين .

وما أظن أن حال المسلمين اليوم بأحسن مما كان فى عصر الشاطبى ، فما زلنا نعانى من الانقسامات الخطيرة بين المسلمين ، ولا سبيل من جمعهم فى وحدة واحدة إلا إذا فهم الجميع مقاصد الشارع من وضع الشريعة ، ومقاصد الشارع بمفهومها البسيط

---

(١) ففى موقعة الميرية استشهد الرشاطى الامام المشهور وهو أبو محمد عبدا الله بن على اللخمى الرشاطى ، وكانت له عناية بالحديث والرجال والرواه والتاريخ ، وهو صاحب كتاب اقتباس الأزهار أخذه الناس عنه وأحسن فيه وجمع ، وساقصر. (نفح الطيب جـ ٦ ص ٢٠٦) .

تعنى المحافظة على الضروريات والحاجات والتحسينات وذلك من اجل مصلحة الانسان فى كل زمان ومكان .

ان أهم أثر خلفته هذه الأحداث السياسية على فكر الشاطبى هو أنها وجهته نحو جمع المذاهب الفقهية كلها وحدة واحدة لأن المسلمين وان كان اختلافهم سياسيا ـ وكان ذلك سبباً فى صعفهم ـ فإن الاختلاف المذهبى هو أيضا سبب للفرقة ، وفى عصر الشاطبى كان الغالم الإسلامى بصفة عامة يموج بالانقسامات السياسية والمذهبية ، حتى أصبح يدب فى كل مكان سواء فى المشرق الإسلامى أو المغرب الإسلامى .

خامسا : البيئة الثقافية :

لقد ظلت الأندلس تابعة فى آدابها وثقافتها للمشرق العربى ، فكان احساس الأندلس بتبعيته للشرق واعتماده عليه احساسا مسلما به ، ولا جدال فيه ، وكانت حضارة الأندلس هى نفس حضارة بغداد ، ولكنها تختلف عنها بميلها إلى الرقة ، فقد كانت قادرة على هضم كل جديد ، وتمثيله ، واشاعة الصماء فيه ، فإذا كانت الوية بغداد وشارة حدادها سوداء ، فهى فى الأندلس بيضاء وقد تميزت الشخصية الأندلسية بصفة عامة بالحرص على طلب العلم وتحصيله ، ولم يكن العلم حكرا على فئة معينة من المجتمع ، وإنما كان مباحا للجميع يأخذ كل منهم قدر جهده ، ووسع حاجته ، وكانت صفة الجهل مذمومة يأنف منها أهل الأندلس ، ويرون أن الجاهل يعيش عالة على غيره ، وبذلك رفعوا العلم إلى مرتبة الضرورى بالنسبة للإنسان شأنه شأن اكتساب القوت ، ولم يكن اقبالهم على العلم من أجل مآرب شخصية ، أو منافع مادية ، أو تولى وظائف عامة ، وإنما كانوا يقبلون على العلم بدافع وباعث حب العلم لذاته ، ولذلك لم يكن هناك أحد يحمل غيره على طلب العلم ، لأنهم كانوا يقرأون لكى يعلموا متحملين نفقات وأعباء التعلم حبا منهم فى العلم وحده .

وقد كانوا يحترمون العلماء ، ويجلونهم ، ويقدرونهم حق قدرهم ، وينزلونهم مكانتهم التى ينبغى أن ينزلوها . فالعالم يعظم من العامة والخاصة على السواء ، يشار إليه ، ويحال عليه ، ويكرم فى جوار أو ابتياع حاجة » .

ولا يخفى أن المجتمع الذى يقدر العلم والعلماء يكون على درجة كبيرة من الرقى الحضارى ، ومع هذا لم تكن هناك مدارس نظامية ، يتلقى فيها الطلاب العلم ، وإنما كانت المساحد هى المراكز الثقافية التى تقوم بهذا الدور .

لقد كان لأهل الأندلس عناية بكل العلوم ، باستثناء الفلسفة والتنجيم فلم يكن لأحد أن يستطيع المجاهرة بالاشتغال بهما خوف العامة ، ومن يشتغل بهما يطلق عليه اسم زنديق ، ويضطهد ، وإن زال فى شبهة رجموه بالحجارة أو قد يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة ، وكثيرا ما أمر ملوكهم باحراق كتب الفلاسفة ، وإن كان هو نفسه يشتغل بها ، ومن ذلك ما ذكره صاعد فى طبقات الأمم من أنه بعد وفاة الحكم الثانى خلفه ابنه هشام المؤيد ، وكان غلاما حدثا ، فاستبد به وبالملك الحاجب المنصور محمد بن أبى عامر ، الذى رأى حفاظا على سلطانه أن يجمع الشعب حوله فعمد أول تغلبه على السلطة ـ استجابة لجهل الجمهور واستمالة الفقهاء ـ إلى خزائن الكتب العلمية وأفرز بمحضر أهل العلم والدين ما فيها من كتب علوم الأوائل وأمر باعدامها ، وقد فعل ذلك تحببا إلى عوام الأندلس ، إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بألسنة رؤسائهم وكان كل من قرأها متهما عندهم بالخروج عن الملة .

لم يكن هذا نصيب الفلسفة وحدها ، بل علم الكلام أيضا كان مقيتا فى فترات مختلفة ، فعندما تولى يوسف بن تاشفين الحكم قرب إليه الفقهاء وجعل يستشيرهم فيما هان وجلّ من الأمور ، فاهتبلوا الفرصة ، وقرروا عنده أن الكلام بدعة فى الدين ، فتمكن من نفسه بغضه له ، فشدد فى نبذه ، وتوعد من وجد عنده شئ من كتبه .

على أن أحب شئ إلى الانسان مامنع ، ولا بد للعقول الطّلعة من أن تصل إلى ما تريد ، وان تعدد الرقباء وقسا الحكام ، لهذا عرفت الأندلس فترة من الزمن ازدهرت فيها الفلسفة وعلومها على أيدى ابن باجة المتوفى عام ٥٣٣ هـ ، وابن طفيل المتوفى عام ٥٣١ هـ ، وابن رشد المتوفى عام ٥٤٥ هـ ، ونحوهم من المفكرين ، وان كان أكثرهم لم ينج من الاضطهاد .

وكان يساعد على الاشتغال بالفلسفة والكلام فى بعض الأحيان الميول الطيبة لبعض الأمراء نحو الفلسفة وتشجيعهم لها ، ومن هؤلاء أبو يعقوب يوسف بن عبد

المؤمن أحد خلفاء أسرة الموحدين المتوفى سنة ٥٥٨ هـ ، فقد كان محبا للفلسفة ، جمّاعا للمؤلفات فيها ، حتى أنه لم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ، ويبحث عن العلماء ، وبخاصة أهل علم النظر ، إلى أن اجتمع له مالم يجتمع لملك قبله ممن مالك المغرب .

أما عن قراءة القرآن بالسبع ، ورواية الحديث ، فقد كانت عندهم من العلوم الرفيعة ، وللفقه عندهم رونق ووجاهة ، والمذهب السائد عندهم هو مذهب الإمام مالك ، أما الخواص من الفقهاء فقد كانوا ملمين بكل المذاهب الفقهية حتى يتمكنوا من الجدل والمناظرة فى حضرة ملوكهم ، وأرفع سمة عندهم هى سمة الفقيه فهو جليل القدر ، حتى أن الأمير العظيم منهم كانوا يعظمونه بإطلاق اسم « الفقيه » عليه ، كما كانوا يقولون للكاتب والنحوى واللغوى « فقيه » لأنها كانت عندهم من أرفع السمات .

وقد كان القرن الثامن الهجرى — الذى عاش فيه الشاطبى — فى مملكة غرناطة بالنسبة لدولة الفكر والأدب عصر النضج والازدهار ، وفيه ظهرت طائفة من أكابر المفكرين والكتاب والشعراء الذين أعادوا روعة الأدب الأندلسى فى أعظم عصوره ، من أمثال ابن خاتمة شاعر المرية ، والوزير بن الحكم اللخمى ، والوزير ابن الحباب ، والوزير بن الخطيب ، والوزير بن رمك ، وابن لب ، وابن الحسن النباهى ، وغيرهم ممن حفل بهم هذا العصر ، وزخرت بهم دولة الفكر والأدب .

هذا حال غرناطة التى ظهرت فيها نهضة أدبية ، ولكن ابن خلدون يقدم وصفا للحالة التى كانت عليها الأندلس بصفة عامة فى ذلك العصر فيقول : « وأما أهل الأندلس فذهب رسم العلم من بينهم ، وذهبت عنايتهم بالعلوم لتناقص عمران المسلمين بها ، منذ مئين من السنين ، ولم يبق من رسم العلم فيهم إلا فن العربية والأدب واقتصروا عليه ، وانحفظ سند تعليمه بينهم فانحفظ بحفظه ، وأما الفقه بينهم فرسم خلو وأثر بعد عين ، وأما العقليات فلا أثر ولا عين وما ذلك إلا لانقطاع سنة التعليم فيها بتناقص العمران .

والشاطبى ابن هذا القرن ، وقد شارك فى المناقشات الأدبية مع كثير من معاصريه من أدباء وساسة ، ويذكر المقرى أن الشاطبى قد قدم افادة لحل مشكلة أدبية فى مجلس

الوزير لسان الدين بن الخطيب ، وهذا يدل على أن الشاطبى كانت له قدم راسخة فى الأدب ، وعز عليه أن ينتهى علم أصول الفقه مع العلوم الفلسفية فأراد احياء الفلسفة من خلال علم أصول الفقه ، فجاء بالموافقات على نمط فريد لم يسبقه أحد فى تأليف كتاب فى علم الأصول على هذا النمط ، ولم يأت بعده من قدم كتابا يناظره ، وكذا كتاب الاعتصام ، فمن خلال هذين الكتابين تبين أن الشاطبى كان ملما بشتى أنواع المعارف ، وكانت له دراية بكثير من النظريات الفلسفية ، كما كان ملما بأغلب المذاهب الكلامية والصوفية ، فاستطاع أن يفصح عن الوجه الأخلاقى للشريعة الاسلامية ، فجاء ببحث طريف عن المصلحة كأساس للتشريع ، وأساس لربط الفكر بالواقع ، لأن المصلحة هى القاسم المشترك الذى تلتقى عنده مقاصد الشارع ومقاصد المكلف .

والخلاصة أن الشاطبى هو ابن بيئته السياسة والجغرافية والثقافية عبر عنها فى اتجاهه العام الذى يجمع بين الأصالة والتحرر والذكاء الذى يميل إلى البساطة أكثر من ميله إلى التعقيد ، والتفكير الآخذ باليسر ، والنافر من التفلسف ، والبعد عن التفريع والتعمق فى الأحوال العقيدية ، والأخذ بالتوسط فى الأمور ، مع وضع مصلحة كل المسلمين فوق كل اعتبار .

الفصل الثانى

المقاصد وأصول الفقه

أولاً : مقدمة :

بدأ علم أصول الفقه يأخذ الشكل العلمى المنظم على يد الإمام الشافعى رحمه الله تعالى فهو أول من وضع مصنفاً استخلص فيه الكليات من الجزئيات ووضع فيه مباحث مازالت تشكل حجر الأساس فى علم أصول الفقه إلى يومنا هذا ، فبحث الألفاظ الذى استهل به الإمام الشافعى الرسالة له من الأهمية بحيث لا يمكن لأى مذهب فقهى أن يتجاهله ، كما أن الإمام الشافعى أول من أثبت حجية السنة وجعل من القياس دليلاً لاستخراج الأحكام وبحث فى الاجماع والإستحسان[1] وهكذا وضع الشافعى أهم المعالم الرئيسية لهذا العلم ، وقد سارت المؤلفات فى هذا العلم على هدى هذه الرسالة ، سواء من كان على مذهب الشافعى أم على مذهب آخر ، وكل ما تجده من اختلاف بين هذا الكتاب أو ذلك إنما هو عبارة عن رفض مبدأ أقره آخرون ، فالشافعية مثلاً رفضوا الاستحسان ولكن الأحناف أقروه وجعله مالك رضى الله عنه تسعة أعشار العلم .

(١) القياس أما جلى وهو ماتسبق إليه الأفهام ، وأما خفى وهو مايكون بخلافه ويسمى الاستحسان ، لكنه أعم من القياس الخفى ، فان كل قياس خفى استحسان وليس كل استحسان قياساً خفياً ، لأن الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع والضرورة ، لكن فى الأغلب إذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفى (الجرجانى ــ التعريفات ص ١٥٩) .

وأصحاب الظاهر شككوا فى القياس والاجماع والاستحسان والمصلحة المرسلة وأقروا فقط ظاهر النص واستصحاب الحال . والاستصحاب عبارة عن ابقاء الحكم على ما كان عليه أو أنه هو الحكم الذى يثبت فى الزمان الثانى بناء على الزمان الأول . الأول .

أما عن الشيعة فبالرغم من ادعائهم بأنهم ليسوا أصحاب مذهب خامس فى أصول الفقه وإنما هم أصحاب مذهب ثان فى مقابل المذاهب الخمسة مجتمعة إلا أننا إذا فحصنا الأصول عندهم لا نجد اختلافا كبيرا بينهم وبين أى مذهب من المذاهب الخمسة ، فالكتاب عندهم هو أول الأصول ، وهذا هو الحال عند بقية المذاهب ، والسنة تأتى بعد الكتاب ، والاختلاف فى أنهم يدخلون أقوال الأئمة ضمن السنة ، وهذا قد يساوى الأخذ بقول الصحابى عند من يأخذ به . والأصل الثالث عند الشيعة هو العقل[1] والعقل لا يختلف مع القياس أو الاستحسان أو المصلحة المرسلة .

وهكذا نجد أن المذاهب الفقهية تتفق فى المبادئ العامة الرئيسية وفى كليات الشريعة ، وأن الاختلاف بين هذه المذاهب هو اختلاف ظاهرى ، وهو يرجع اما لهوى شخص ، أو اتجاه سياسى ، أو عدم فهم لمقاصد الشارع من وضع الشريعة .

ثانيا : المقاصد منهج لتوحيد المختلفين :

أدرك الشاطبى أن الاختلاف بين المذاهب منشؤه سوء فهم مقاصد الشارع أو عدم فهمها على الاطلاق ، ولابد من وضع منهج يمكن من خلاله جمع المختلفين وهذا ليس بالأمر الهين ، ولذلك اعتبره الشاطبى سرا توصل إليه ، وعقد العزم من أجل ذلك ، على أن يسمى كتاب الموافقات باسم «التعريف بأسرار التكليف» وذلك من

---

(١) أنظر فى ذلك محمد تقى الحكيم فى كتابه الأصول العامة للفقه المقارن ـ دار الأندلس للطباعة والنشر ـ بيروت ط أولى ١٩٦٣ وأيضاً باقر الصدر دروس فى علم أصول الفقه ـ دار الكتاب اللبنانى ـ دار الكتاب المصرى ١٩٧٨ م وهما من الكتب القيمة فى أصول الفقه عند الشيعة ويعتدان بالعقل أصلا ثالثاً من أصول الفقه .

أجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفية المتعلقة بالشريعة[1] وهو يروى لنا أن هناك صعابا كثيرة قد اعترضته قبل تأليف هذا الكتاب ، ولكنه استطاع أن يتغلب عليها ويذللها بعد جهد وعناء ، وهذا دليل على أن الفكرة قد استولت عليه وعايشها فترة طويلة ، لاقى ما لاقى من جهد وعنت حتى استطاع أن يخرجها لنا فى كتاب يعد من أعظم ما كتب فى هذا العلم وهو كتاب الموافقات .

ثم يشرح الخطوات التى اتخذها فى تأليف الكتاب لكى يخرجه فى أسلوب علمى دقيق فيقول فى ذلك « ثم أخذت فى تأليف الكتاب مريدا أن أميز به المشهور من الشاذ ، وأحقق مراتب العوام والخواص والجماهير الأفذاذ ، وأوفى حق المقلد والمجتهد ، والسالك والمربى والتلميذ والأستاذ ، على مقاديرهم فى الغباوة والذكاء وينزل كلا منهم منزلته حيث حل ، ويبصره فى مقامه الخاص بما دق وجل ، ويحمله فيه على الوسط الأعدل ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم من الاستصعاد والاستنزال ليخرجوا عن طرفى التشديد والانحلال » .

من هذا النص يمكن أن ندرك منهج الكتاب والهدف الذى يرمى إليه المؤلف من وراء تأليفه لهذا الكتاب ، ومن تبويب الشاطبى لهذا الكتاب يمكن بسهولة ادراك أن هذا الكتاب لا يتبع فى تقسيمه كتب علم الأصول ، فقد قسمه إلى أربعة أجزاء : الجزء الأول ، أحكام الشارع وأحكام الوضع ، والجزء الثانى ، المقاصد والجزء الثالث ، الادلة . والجزء الرابع ، أحكام المفتى والمستفتى ، ودراستنا هنا سوف تدور حول الجزء الثانى وهو المقاصد فقط ، أما الأجزاء الأخرى فهى تستحق دراسات مستقلة كل جزء على حدة .

---

(٢) بعد أن أزمع الشاطبى على تلك التسمية عدل عنها ، وذلك لسبب غريب كما يقول وهو أن صديقا له بشره بأنه قد رآه فى المنام وهو يحمل كتابا قد ألفه فى علم أصول الفقه لكى يوفق فيه بين المذاهب المختلفة واستبشر الشاطبى بهذه الرؤية من صديقه ، وتعجب للمصادفة الغريبة لأنه قد شرع فعلا فى تأليف الكتاب ، وعزم على تسميته بهذا الأسم ، وعلى الصورة التى رآها صديقه فى المنام .

ثالثا : الفرق بين المقاصد والمصلحة المرسلة :

مازال حتى الآن هناك اعتقاد بين المشتغلين بدراسة الشريعة بأن المقاصد التى قال بها الشاطبى هى المصلحة المرسلة التى قال بها الامام مالك ، على أساس أن المقاصد ترتكز على فكرة الضروريات والحاجيات والتحسينات ، وهناك من الأصوليين غير أصحاب الامام مالك من أدخل الضروريات تحت باب المناسب[1] وجعلوها مرتبة على بعضها من حيث الأهمية للأسبق ، فجعلوا الدين أهمها ، يليه النفس فالنسب ، فالمال ، فالعقل ، فالعرض ، وهذا الأخير زاده كلٌ من السبكى والطوفى وأشارا إلى أنه فى رتبة المال ، ويلحق بالضرورى مكمله والحاجى يحتاج إليه ولكن لا يصل إلى حد الضرورى ، والتحسينى هو ما أستحسنه الفقيه عادة من غير احتياج إليه .

وإن لم يعتبر المناسب ، فإن دل الدليل على إلغائه فلا يعلل به ، كما فى مواقعة الملك فى نهار رمضان فإن حاله يناسب التكفير ابتداء بالصوم ليرتدع به دون الاعتاق ، لأن الملك يسهل عليه بذل المال فى سبيل شهوة الفرج لكن الشارع ألغاه باعتبار إيجابه للإعتاق ابتداء من غير تفرقة بين الملك وغيره ، ويسمى الفقهاء هذا القسم بالغريب لبعده عن الاعتبار . وإن لم يدل الدليل على اعتباره كما لم يدل على إلغائه فهو المرسل . لإرساله أى إطلاقه . ويعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح وقد جعل أصحاب القياس . المناسب المرسل مسلكاً من مسالك العلة[2] .

---

(١) المناسب هو وصف ظاهر منضبط ، يحصل عقلا من ترتيب الحكم على مايصلح كونه مقصودا للشارع فى شرعية ذلك الحكم من حصول مصلحة أو دفع مفسدة ، فان كان الوصف خفياً أو غير منضبط اعتبر ملازمة الذى هو ظاهر منضبط ، وهو المظنة ، فيكون هو العلة كالسفر مظنه للمشقة المرتب عليها الترخص فى الأصل ، لكنها لاتنضبط لاختلافها بحسب الأشخاص والأحوال والأزمان ولذلك ينضبط الترخص بمظنتها ، وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقيناً أو ظناً ، وقد يكون محتملا أو يكون فيه أرجح من حصوله ، ودلك مثل نكاح الآيسة من أجل التوالد . (السبكى ـ جمع الجوامع ـ القاهرة ، بولاق ١٢٨٥ هـ جـ ٢ ص ٢٦٨) .

(٢) هناك كثير من مسالك العلة مثل السبر والتقسيم وتنقيح المناط والدوران والغاء الفارق والشبه والطرد .. الخ . ماذكره علماء أصول الفقه من هذه المسالك وهى تعد خروجاً على القياس الصورى واتجاهاً نحو منهج الاستقراء المعنوى (أنظر فى ذلك الفصل الرابع من هذا البحث) وأنظر أيضاً مسالك العلة فى جمع الجوامع للسبكى جـ ٢ ص ٢٦٧ وما بعدها) .

بهذا نرى أن المصلحة لابد وأن تؤخذ فى الاعتبار كأصل أساسى من اصول الشريعة ، سواء كان ذلك من خلال موقف صريح وجرىء كما هو الحال بالسبة لنجم الدين الطوفى ، أو موقف متردد ، كما هو الحال بالنسبة للغزالى ، أو رفض قاطع ، كما هو الحال مع أصحاب الظاهر .

فنجم الدين الطوفى أقر المصلحة أصلاً وقدمها على النص إذا تعارض معها ، ولقد عرف الطوفى المصلحة بقوله : « انها السبب المؤدى إلى مقصود الشارع عبادة وعادة ، وأراد بالعبادة ما يقصده الشارع لحقه ، والعادة ما يقصده الشارع لنفع العباد وانتظام معايشهم وأحوالهم . ومن هذا التعريف نرى أن المصلحة هى جوهر قصد الشارع ، سواء أكان عبادة أم عادة لأن الأصل فى المصلحة عنده أن لا يكون هناك ضرر ولا ضرار ، وطبقاً لهذه القاعدة فإن الشارع يقتضى رعاية الصالح إثباتاً والفاسد نفياً ، إذ الضرر هو المفسدة فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذى هو المصلحة ، لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما .

وبذلك جعل الطوفى المصلحة هى الدليل الشرعى الأساسى فى السياسات الدنيوية والمعاملات وهى مقدمة على النصوص ـ كما قلنا ـ إذا عارضتها وتعذر الجمع بينهما ، لأن النصوص قد تكون مختلفة ومتعارضة ، ولذلك فهى سبب لاختلاف الأحكام المذمومة شرعاً ، أما رعاية المصالح فهذا أمر حقيقى فى نفسه ليس فيه اختلاف ، بل هو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً ، لأن الدين يحض على الاتفاق ويلزم الاختلاف ، ويرى الطوفى أن سبب الاختلاف بين الأئمة إنما يرجع سببه إلى «تعارض الروايات والنصوص فى مجال السنة ، أما فى القرآن فهو يشبه بعضه بعضا ، والاختلاف يرجع إلى المتشابه فيه ، وللتشابه يرجع إلى الحكم لكى يقرر ، ومن هنا لا سبيل إلى وحدة المذاهب الفقهية إلا باعتبار أن المصلحة هى الأصل الأول من أصول الأدلة » .

لقد كان نجم الدين الطوفى أول من تجرأ بوضوح لكى يقدم المصلحة على النص ، ويبدو أن ما دفعه إلى ذلك هو الخلاف العارض بين المذاهب الفقهية ، وهذا الأمر ليس من الخطورة بحيث ندفعه أو نقف عنده بالمرة فإن المتخوفين من هذه الفكرة يظنون أن فتح باب التجرأ على النصوص وابطالها سوف يؤدى فى النهاية إلى هدم الشريعة ، ولذلك كان تفكير الشاطبى أهدأ وأدق من تفكير الطوفى ، إذ جعل المقاصد

أصل الأصول وجعل المصلحة الخيط الذى يربط فكرة المقاصد كلها برباط وثيق ، وبدلك وضع منهجاً يوضح من خلاله ما هى المصلحة المقصودة شرعاً ، وهل هى مقصد الشارع من وضع الشريعة فعلاً ؟ وهل هى أيضاً مقصد الإنسان فى الحياة ؟ فإذا تبت لديه أنها مقصد الشارع والإنسان فلا تعارض بين مصلحة الإنسان وبين النص كما توهم الطوفى ، وإذا تبدى ذلك فيجب أن نرجع عن الأهواء ، وأن نتجنب سوء النية فى تفسير وتأويل النص أو النظر إلى المصلحة من خلال غرض أو هوى ذاتى ، وبهذا ردّ الشاطبى المصلحة إلى المقاصد ورأى أن المقاصد يجب أن ترتد إليها كل الأدلة بما فى ذلك الكتاب والسنة والقياس والإجماع إلى آخر الأصول التى يقرها كل مذهب لأن المقاصد هى الأصل وباقى الأدلة فروع لها . وسبب الخلاف فى نظر الشاطبى مرجعه إلى أن أصحاب المذاهب قد اختلفوا نتيجة محاولة فهم جانب واحد من مقاصد الشارع وإهمال الجوانب الأخرى . فأصحاب الظاهر ظنوا أن قصد الشارع غائب عنا وليس لنا إلا أن نأخذ بصريح الألفاظ وأن نبتعد عن تتبع المعانى التى يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوى . وهؤلاء اما أن يقولوا بأن الشارع لم يراع المصلحة على الإطلاق . أو يمنعوا وجوب مراعاة المصالح . وحتى لو روعيت فإن بعضها معروف لهم . وبعضها الآخر ليس معروفاً بإطلاق ، وقد بالغ أصحاب هدا الرأى حتى منعوا القياس .

وقد رفض أهل الظاهر القياس لأنه فى رأيهم لا يكون الا فيما ليس فيه نص وإذا كانت الشريعة قد كملت وأن لا شئ من الدين وأحكامه الا وقد نص عليه فلا حاجة إلى القياس . وإذا قال أصحاب القياس للظاهرية بأنهم يقيسون النوازل من الفروع على الأصول فهذا خطأ فى رأى أصحاب الظاهر لأن أحكام الدين كلها أصول لا فروع وليس فى الدين الا واجب أو حرام أو مباح ولا سبيل إلى قسمة رابعة البتة فأى هذه أصل وأيها فرع ؟ وإذا كان أصحاب القياس يرون أن هناك قياساً أدق من قياس آخر . فهذا دليل على بطلان القياس كله لأن الحق لا يتضاد ولا يبطل بعضه بعضا وبهذا رد الظاهرية المصلحة والقياس كما أنكروا الاستحسان جملة . وقد دفعهم ذلك إلى التوسع فى الأخذ باستصحاب الحال ، ولكن الاستصحاب فيه قصور عن فهم مقصد الشارع من شرعية الحكم وعدم فهم دلالته . وذلك لأنهم حصروا الدلالة فى مجرد ظاهر اللفظ دون ايمائة وتنبيهه واشارته وعرفه عند المخاطبين ، كما أنهم حملوا

الاستصحاب فوق ما يستحق وأصروا عليه لعدم علمهم بالناقل ولكن هل عدم العلم علما ؟ كما أن الاستصحاب قد يصلح للدفع ولكنه لا يصلح للاحتجاج به على غيره فاستصحاب الحال لا ثبات الحكم ابتداء خطأ محض ، لأن معناه التمسك بالحكم الذى كان ثابتا إلى أن يقوم الدليل المزيل ، وفى اثبات الحكم ابتداء لا يوجد هذا المعنى ، ولا عمل لاستصحاب الحال فيه صورة ولا معنى .

وبهذا فشل أهل الظاهر فى فهم مقصد الشارع من ظاهر النص كما أرادوا ، وفى مقابل أهل الظاهر نجد الباطنية وهم يرون أن مقصود الشارع ليس فى هذا الظاهر ، ولا ما يفهم منه ، وأن المقصود الحقيقى وراء هذا الظاهر ، ويضطرد هذا الرأى فى كل أمور الشريعة ، حتى جعلوا الظواهر كلها غير معترف بها ولا يمكن التماس الأحكام عن طريقها ، والذى دفعهم إلى هذا الرأى هو قولهم بالامام المعصوم ، فلكى تظل هناك حاجة إلى وجوده فلا بد من أن يكون ظاهر الشريعة غير مقصود ، لأن دور الامام هو الكشف عن النصوص وتفسيرها وافهامها للناس من خلال فهمه لباطن الشريعة .

أما أصحاب القياس فهم يرون أن مقصود الشارع يعرف من معانى الألفاظ بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص الا بها على الاطلاق ، فان خالف النص المعنى النظرى طرح النص وقدم المعنى النظرى ، وهم قد يبنون على وجوب مراعاة المصالح على الاطلاق ، أو على عدم الوجوب لكن مع تحكيم المعنى حتى تكون الألفاظ تابعة للمعانى ، وهذا جعلهم يهتمون بالألفاظ وبالبناء الصورى دون مراعاة الوقائع التى يجب أن تنزل الأحكام على وفقها ، كما أن القياس يقوم على مقدمات نظرية ولا يفيد علما الا بواسطة قضية كلية موجبة ، إذ لا بد من كلية جامعة ثابتة فى كل قياس ، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن تكون العلوم الكلية والأصول الجامعة هى أصول الأقيسة والأدلة التى يبنى عليها ، ولكن هذه الكليات نظرية لأنها موجودة فى الذهن فقط ، اذن القياس لا يهتم بالواقع قدر اهتمامه بالبناء النظرى .

وعلى ذلك فليس هناك مذهب استطاع أن يفهم المقصد الحقيقى للشارع ، وكل منهم أخذ اتجاها ، ونحابه بعيدا عن الآخرين ليؤسس عليه مذهبه ، ومن هنا فشلت هذه المذاهب مجتمعة فى جمع المسلمين جميعا على مذهب واحد ولا سبيل إلى وحدة المذاهب كلها الا بفهم قصد الشارع ومراده من وضع الشريعة .

رابعا : هدف المقاصد :

لقد كان هدف المقاصد هو وضع منهج يرتكز على قواعد معينة بحيث لا تجعل المعنى يخل بالنص ، ولا النص يخل بالمعنى وهذه القواعد هى :

القاعدة الأولى : هذه القاعدة تتطلب اعتبار مجرد الأمر والنهى الابتدائى التصريحى . والمعروف أن الأمر يقتضى فعلا نتيجة لهذا الأمر ، فإذا وقع الفعل عند وقوع الأمر به تحقق مقصود الشارع ، وكذلك الحال فى النهى الذى يقتضى نفى الفعل أو الكف عنه فعدم وقوعه يكون هو المقصود وايقاعه مخالف لمقصوده .

وهذه القاعدة لا يختلف عليها من اعتبر مجرد الأمر والنهى (أهل الظاهر) وكذلك من نظر إلى العلة (أصحاب القياس) .

وقد قيد الشاطبى هذا الأمر والنهى بالابتدائى لأنه يختلف عن الأمر والنهى الثانوى[1] كما أنه يختلف عن الأمر والنهى الضمنى الذى لم يصرح به .

القاعدة الثانية : هى اعتبار علل الأمر والنهى ، ولماذا أمر الشارع بفعل ، ولماذا نهى عن فعل آخر ؟

والعلة ان كانت معلومة فهى تدور مع الأمر والنهى حيث دار[2] ، فإذا تعينت العلة ، علم أن مقصود الشارع هو ما اقتضته تلك العلة من هذا الفعل أو عدمه ، وان كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع بأن الشارع قد قصد كذا ، وكذا ، ولكن بشرط أن لا تتعدى العلة المنصوص عليه فى ذلك الحكم المعين أو السبب المعين ، لأن التعدى مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل[3] كما أن الشارع يفرق بين

---

(١) الأمر والنهى الثانوى مثل ما جاء فى قوله تعالى «فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع» فان النهى عن البيع ليس نهياً مبتدأ ، بل هو تأكيد للأمر بالسعى فهو من النهى الثانوى لأن البيع ليس منهياً عنه كما هو الحال فى الربا مثلا ، بل النهى ا من أجل وقف السعى عند تلبية النداء .

(٢) وذلك مثل النكاح من أجل التناسل والبيع من أجل الانتفاع بالمعقود عليه والحدود من أجل الزجر . فى كل هذا أمر ونهى ضمنى ، ويعرف بمسالك العلة .

(٣) لأنه لايصح الحكم على زيد بما وضع حكماً على عمر إذا كنا لانعلم هل هذا الحكم مقصود به زيد أم لا .

العبادات والعادات ، والغالب فى باب العبادات جهة التعبد دون الالتفات إلى المعانى ، أما فى العادات فان الغالب فيها جهة الالتفات إلى المعانى ومن هنا فان مسلك النفى متمكن فى العبادات ومسلك التوقف متمكن فى العادات .

القاعدة الثالثة : هى تقسيم المقاصد إلى أصلية وتابعة : وتتضح هذه القاعدة من هذا المثال ، النكاح « مثلا » إذا كان مشروعا على القصد الأول (الأصلى) وهو طلب التناسل ، فان القصد التابع هو طلب السكن والتعاون على المصالح الدنيوية والألفة والمحبة ، وكل ذلك مقصود للشارع من شرع النكاح ، ومستحب لتوالى التراحم والتعاطف والتواصل ، فكل ذلك مقصود تابع للقصد الأصلى .

وفى العبادات نجد أن المقصد الأصلى فيها هو التوجه إلى الله تعالى وافراده بالقصد إليه ، ويتبع ذلك قصد تابع وهو الحصول على الدرجات فى الآخرة .

وهنا يجب أن نلاحظ أن القصد التابع لا بد وأن يرتبط بالقصد الأصلى ويلزم عنه ، ومؤكد له ، فإذا كان التعبد مقصوداً به حفظ المال أو النفس أو لينال الانسان رضا الناس فهذا الفعل ليس مرتبطا بالمقصد الأصلى ولا لازما عنه ، ولكنه فعل المرائين والمنافقين .

القاعدة الرابعة : هى السكوت عن شرع التسبب ، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى له ، إذا لم تكن هناك داعية تقتضيه ولا موجب يقدر لأجله ، ولذلك يجب السكوت عنه حتى يقع ، ويوضح ذلك ما وقع للمسلمين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، عندما احتاجوا إلى فهم ما جاءت به الشريعة عن طريق الاجتهاد ، فنزلوا الجزئيات على حسب الكليات وكذلك كل ما أحدثه السلف الصالح يرجع إلى هذا القسم[1] وهذه القاعدة توافق أصحاب القياس ولكنها تختلف مع أصحاب الفقه الأفتراضى[2]

---

(١) مثال ذلك جمع المصحف وتدوين العلم وتضمين الصناع وما أشبه ذلك مما لم يجر فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن من نوازل زمانه ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها ، ولكن ظهرت الحاجة إليها بعد ذلك . (الشاطبى ـ الموافقات ، جـ ٢ ، ص ٢٩١) .

(٢) اشتهر الفقه الافتراضى عند مذهب أصحاب أبى حنيفة وقد كثر إلى حد أنه أصبح مثلبه للمذهب وكثيراً ما كان يعيب عليهم الخصوم ذلك .

لقد حدد الشاطبى بهذه القواعد الأربعة التى وضعها ، المنهج الذى يمكن به جمع المذاهب الفقهية المختلفة ، فالقاعدة الأولى تتفق ومذهب الظاهرية فى اعتبار مجرد الأمر والنهى الصريح من ظاهر النص ، وهذه القاعدة وان كان غير أصحاب الظاهر يراعونها الا أن الظاهرية أكدوا عليها وجعلوها قوام المذهب .

ولكن هذه القاعدة تكون قاصرة بمفردها ، لأنه يجب فهم علة الأمر والنهى وخاصة فى العادات ، وقد لعبت العلة دوراً هاماً فى سلامة القياس واستقامته ، فإذا أخذنا بهاتين القاعدتين ، نجد أن أصحاب الظاهر وأصحاب القياس كلاهما مخطئ فى أخذه ، بقاغدة واحدة .

وإذا نظرنا إلى القاعدة الثالثة ، نجد أنَها تفرق بين القصد الأصلى والقصد التابع ، ومن هذه التفرقة ستتضح طبيعة الأفعال ، فإذا كان الفعل مقصودا به امتثال الأمر والنهى ، فان تبع القصد الأصلى قصد نافع للانسان فلا يتعارض مع قاعدة الأمر والنهى ، ويتفق مع الأخذ بعلة الأمر والنهى .

أما القاعدة الرابعة فهى قاعدة سلبية بمعنى أنها تبقى على المعنى دون التصرف فيه حتى تقع النازلة ثم يقيسون عليها . وهذه القاعدة فيها كف للاحناف عن الافتراض المسبق للأحكام ، لأنهم قد بالغوا فى تقدير الأحكام الافتراضية إلى حد أنهم كانوا يفترضون أشياء لا يمكن أن تقع عادة ، وهذا هو السبب الذى جعل خصومهم يطلقون عليهم ــ فى سخرية ــ اسم « الارائيتية » لكثرة قولهم أرأيت لو كان كذا كان كذا .

يتضح من هذه القواعد أن المقاصد تختلف عن المصلحة كأصل من أصول الشريعة ، بل هى أصل الأصول فهى تجمع المتنازعين إلى أصل واحد وهو مقاصد الشارع : فما هى مقاصد الشارع إذن ؟

يثير الشاطبى سؤالين هما : ما هى مقاصد الشارع ؟ وما هى مقاصد المكلف ؟

والإجابة هى أن الشارع قصد من وضع الشريعة مصلحة الإنسان ، هذه المصلحة يمكن أن تتحقق فى المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة ، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ومالهم ونسلهم وهناك

مراتب لحفظ هذه المقاصد الخمسة فالمرتبة الأولى هى مرتبة الضرورى ، والثانية هى الحاجى ، والثالثة هى التحسينى .

هذه المصلحة أو الضروريات ترتبط بمنهج الفهم عند الناس ، فإذا كانت الضروريات تهدف إلى حفظ الحياة من الفساد فإن ذلك يتحقق من خلال منهج لفهم الأمر ، هذا المنهج يبدأ من مستوى الإدراك الفطرى والذوق المشترك ، وليس معنى ذلك أن الذوق المشترك هو الذى حدد القواعد التى جاءت بها المقاصد ، وإنما مقاصد الشريعة وضعت على هذا المستوى لكى تجعل الفهم مشاعاً بين الناس ، وهذا ليس معناه أنه لا يوجد مستوى فى الفهم أعلى من مستوى الأمى ، ولكن درجة الأمية هى القاعدة التى يشترك فيها الجمهور ، وإذا كان للخواص فهم خاص فيجب أن ينطلق من هذه القاعدة .

والشارع قد قصد من وضع الشريعة أن تكون أوامرها مطاعة ، ولذلك فعلى الإنسان أن يقاوم الأهواء والأغراض الذاتية حتى يحقق إنسانيته ، وليس معنى ذلك أن الشارع يريد صراعاً بين الأوامر وتحقيق الأغراض وإنما يريد أن تنظم هذه الرغبات فلا تكون خاضعة للهوى ، فهناك فرق بين إشباع رغبة وبين الهوى الشخصى ، ولكى يفصل الشاطبى بين الهوى وإشباع الحاجات سمى المذموم هوى والممدوح حظاً ، وبهذا جعل للأمر التشريعى دوراً فى تنظيم الرغبات وإشباع حاجات الإنسان الأساسية منها ، وهذا هو ما يسمى بتكميل الذات ، وليس وأد الشهوات .

وهناك قدرة بدنية على امتثال الأمر ، كما أن هناك قدرات نفسية ، والمصلحة تقتضى أن يكون الأمر ملائماً ومناسباً لهذه القدرات .

وفى مقابل مقاصد الشارع ، وضع مبحثاً عن مقاصد الإنسان ، ورأى أن مقاصد الإنسان هى نفسها مقاصد الشارع ، ومن هنا يكون دور الإنسان هو أخذ مقاصد الشارع وتطبيقها ، وهو بذلك يكون محققاً لمصلحته ، ولكن لا بد أن يتوافر شرط النية الطيبة ، وقد جعل الشاطبى معيار النية الطيبة هو موافقتها لمقاصد الشارع والنية السيئة هى المخالفة لمقاصد الشارع .

خامساً : المقاصد تضع معياراً للاجتهاد بالرأى :

بدأ الاجتهاد بالرأى مع بداية التفكير العقلى عند المسلمين ، وأخذ الشكل العلمى المنظم من خلال الصور التى ظهر عليها فى علم أصول الفقه ، فأخذ شكل القياس والاستنباط والاستحسان والإجماع والمصلحة المرسلة .

وانقسم الفقهاء انقساماً ظاهراً فى أول الأمر إلى فريقين :

أصحاب الرأى والقياس ، وهم أهل العراق ، وأهل الحديث وهم أهل الحجاز : الأولون يبحثون عن علل الأحكام وربط المسائل بعضها ببعض ولا يحجمون عن الرأى إذا لم يكن عندهم أثر ، أما الآخرون فكانوا يقفون عند ظواهر النصوص بدون بحث فى عللها ، وقلما يفتون برأى .

وبعد أن درس الإمام الشافعى كلا المذهبين لاحظ ما فيهما من نقص بدا له أن يكمله ، فأخذ ينقض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد فى طريقة الاستنباط ، وذلك يجعلنا نشعر باتجاهه اتجاهاً جديداً هو اتجاه العقل العلمى الذى لا يكاد يعنى بالجزئيات والفروع ، وإنما يهتم بوضع القواعد والأسس التى يمكن أن يقوم عليها الاجتهاد بالرأى ، ولكنه لم يضع معياراً للاجتهاد بالرأى ومن هنا زادت الاختلافات بين أنصار المذاهب الفقهية ، وأصبح علم أصول الفقه وكأنه علم جدلى ، وكان على الشاطبى أن يضع معياراً للاجتهاد بالرأى فكان هذا المعيار هو مقاصد الشارع ، وهو يقول فى ذلك : « حال الاجتهاد المعتبر هى ما ترددت بين طرفين وضح فى كل منها قصد الشارع فى الإثبات فى أحدهما والنفى فى الآخر ، ولذلك فعلى المجتهد أن يكون عالماً تماماً بمقاصد الشريعة على كمالها بالإضافة إلى تمكنه من الاستنباط بناء على فهمه فيها ، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده فى كل مسألة من مسائل الشريعة وفى كل باب من أبوابها ، فنى هذه الحالة فقط يحق له أن يحصل على درجة الاجتهاد بالرأى .

بهذا نرى أن فكرة المقاصد أحدثت تطوراً هاماً فى علم أصول الفقه ، فبعد أن وضعت القواعد لجميع المختلفين بدأت تنطلق نحو التطور ، فربط الإجتهاد بالمصلحة يضفى على الشريعة صفة الاستمرارية فلا تعرف حدود الزمان أو المكان .

الفصل الثالث

أصول الفقه والعلوم الفلسفية والصوفية

أولاً تمهيد :

رأينا فى الفصل الأول من هذا البحث أن الفلسفة كانت مذمومة عند العوام من أهل الأندلس وربما الخواص فى بعض الأحيان ، وإن الأشتغال بها كان ينقص من قدر الإنسان الفاضل ، ولم يمنع ذلك من ظهور فلاسفة عظام مثل ابن رشد وابن طفيل وابن حزم ، كما أن كتب فلاسفة المشرق كانت تصل إلى الأندلس وكان طلاب الأندلس يذهبون إلى المشرق لكى يتتلمذوا على يد علمائه وفلاسفته ، ومن هنا نجد أن الحركة الفكرية كانت ممتدة من الشرق إلى الغرب ، ولم يكن نفور أكثر أهل الأندلس من الفلسفة سببا فى اندثارها أو عائقا من دراستها وفهمها .

ثانيا : العقلية العملية لأهل الأندلس :

ويرجع السبب الحقيقى فى نفور أهل الأندلس من الفكر الفلسفى ، إلى أن هذا الفكر لا يتوائم والعقلية الأندلسية التى تميل إلى البساطة وتنفر من التعقيد ، كما أنها تحاول الابتعاد من الأفكار النظرية التى لا تؤدى إلى عمل ، ومن هنا كان رأى

الشاطبى معبرا عن الواقع الفعلى لجمهور الأندلس فقد رأى أن الفلاسفة والمتكلمين قد خاضوا فى مشكلات خارجة وبعيدة عن الواقع العملى للإنسان لأن ما لا يؤدى إلى عمل مضيعة للوقت والجهد .

ويدلل على ذلك بفكرة نظرية عند الفلاسفة ، وهى فكرة الجوهر ، فهذه الفكرة صعبة الفهم ، ولكى نفهمها لابد من تعريفها بالماهية ، والحس المشترك اعتاد أن يعرف الشئ بخواصه المحسوسة ، فلو أردنا أن نشرح لإنسان ما معنى «الملك » فقلنا انه خلق من خلق الله يتصرف بأمره فاننا بهذا عرفنا الملك بطريقة تمثيلية تخيلية بسيطة يمكن فهمها وادراكها بسهولة .

وإذا عرفنا «الكوكب» فقلنا انه هو هذا الذى تشاهده بالليل عن طريق الحواس . أو إذا أردنا تعريف الإنسان فقلنا انه هو هذا الذى أنت من جنسه إلى غير ذلك من الأمور التى يمكن تعريفها عن طريق ضرب الأمثلة أو عن طريق المشاهدة أو اللمس أو أى حاسة من حواس الإنسان التى تمكنه من هذا الإدراك ، فهذه صورة تمثيلية بسيطة ويحصل منها فهم معنى الشئ المقصود تعريفه .

ولكن تختلف هذه الطريقة عن طريقة الفلاسفة والمتكلمين فى تعريف هذه الاشياء والتى هى بعيدة كل البعد عن الواقع العملى للإنسان ، فإذا سألت الفليسوف أو المتكلم عن معنى «الملك» يحيلك إلى معنى أغمض من المعنى الذى سألت عنه» فيقول هو ما هية مجردة عن المادة أصلا «أو يقول» هو جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلى «وإذا سألت عن معنى الكوكب يجيبك بأنه جسم كروى مكانه الطبيعى نفس الفلك من شأنه أن يثير متحركاً على الوسط غير مشتمل عليه ، وإذا سألته عن المكان يقول «هو السطح الباطن من الجرم الحاوى المماس للسطح الظاهر من «الجسم المحوى» وما أشبه ذلك من الأمور التى تخالف الحس المشترك والادراك الفطرى للأشياء ، بالاضافة إلى أن البحث فى مثل هذه القضايا لا يرجى من ورائه فائدة وفيه تسور على طلب معرفة ماهيات الأشياء ، وهناك اعتراف من أصحابها والمشتغلين بها بصعوبة البحث فى مثل هذه الماهيات لأنهم يبحثون فى أمور مجهولة ، ولا يمكن أن تخضع للتجربة الحسية التى تفهم عن طريق الادراك الفطرى .

كما أن هناك اعترافا بأنه لا يمكن معرفة شئ عن طريق الماهية معرفة حقيقية إذ ان الجواهر لها فصول مجهولة ، وكل ما استطاعوا أن يفعلوه ، حيالها هو تعريفها بأمور سلبية لأن الذاتى الخاص ان علم فى غير هذه الماهية لم يكن خاصا ، وإن لم يعلم فكان غير ظاهر للحس فهذا مجهول ، وان عرف ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس هذا بتعريف ، والخاص به كالخاص المذكور أولا ، فلابد اذن من الرجوع إلى أمور محسوسة أو ظاهرة من طريق آخر وهذا لا يفى بتعريف الماهيات .

هذا عن الجوهر وصعوبة تعريفه بطريقة الفلاسفة أما العرض فانما تتم معرفته عن طريق لوازمه ، ومن هنا فلا يمكن القول بأن هناك جوهراً قائماً بذاته كما يدعى الفلاسفة والمتكلمين ، بل الجوهر ما هو إلا مجموعة من الأعراض لا تتم معرفته إلا بها «فحقيقة الجوهر تعرف إذا عرفت جميع ذاتياته ، فإذا جاز ثم ذاتى لم يعرف حصل الشك فى معرفة الماهية» وهذا يبين أن الحدود من الصعب الإتيان بها ، فتسور الانسان على معرفتها رمى فى عماية .

أما عن التصديق ، فإن الذى يمكن فهمه منه عن طريق الحس المشترك هو ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية أو قريبة من الضرورية هذا إذا كانت هناك حاجة إلى الدليل فى التصديق ، وإلا فيكفى تقرير الحكم وفى هذا توفير للوقت والجهد ، لأن الحس المشترك إنما يقصد العمل فلو كان النظر فى الدليل غير وقتى لناقض مصلحة الإنسان فى المعرفة ، لأن الإدراكات ليست على فن واحد ولا هى جارية على التساوى فى كل مطلب .

ويزعم الفلاسفة انهم يبحثون عن حقائق ، ولكن أى هذه الحقائق التى تعتمد على الوهم والبعد عن الواقع المباشر .

والجديد هنا هو ليس رفض فكرة الجوهر باعتبارها فكرة ميتافيزيقية فقد سبق وأن رفضها «ابن تيميه فى نقض المنطق» ولكن الجديد هنا هو محاولة الشاطبى أن يجعل من الذوق الفطرى والواقع المباشر معياراً لتقبل الأفكار ولما كان الذوق الفطرى لا يقبل الفكر إلا إذا كان يؤدى إلى عمل فإن فكرة الجوهر مرفوضة من وجهة نظر الشاطبى . معبرا عن الاتجاه العام للفكر الأندلسى والفكر الأصولى .

ثالثا : أصول الفقه فلسفة عملية

ومن هنا فإن التفلسف عند الشاطبي يعتمد بصفة أساسية على رفض الأفكار الميتافيزيقية وبناء المذاهب بناء شامخا بعيدا عن واقع الإنسان وبذلك فإن الفلسفة عند الشاطبي تختلف عما عهدناه عند الفلاسفة ، فقد رأى أن دور الفلسفة هو العمل على ربط الإنسان بواقعه ، ففكرة القصد فى الأصل فكرة فلسفية بحتة فالفلاسفة تنبهوا لفكرة القصد فى الطبيعة وكانت من أهم البراهين وأقواها على اثبات وجود الله ، فباستنادهم إلى الحقائق الطبيعية استدلوا على أن هناك قصداً وملائمة لكل مخلوق فى الطبيعة ومن ملائمة كل مخلوق لما خلق له وجد الفلاسفة أن هذا برهان على القصد المنظم ، وقد صاغ الفلاسفة دليل العلية ودليل الغائية ودليل العناية الالهية ابتداء عن القصد هذا ، أما الشاطبي فقد فهم معنى القصد بطريقة مختلفة عن فهم الفلاسفة له . فرأى أن القصد المنظم يهدف إلى غاية وهى مصلحة الإنسان ، ومقاصد الإنسان تتجه نحو العمل على حفظ الحياة وبقائها وعدم تحطيمها والإعتداء عليها ، كما أن مقاصد الإنسان تميل إلى الاعتدال بين الإسراف والتقتير . وبذلك يصبح معنى القصد والعدل واحداً .

ومن الأفكار الكونية التى تحولت فى علم أصول الفقه إلى أفكار انسانية فكرة السبب والمسبب ، أو العلاقة بين الأسباب والمسببات ، وهل هى علاقة ضرورية أم لا ؟ فالغزالى نفى هذه الضرورة وكان قصده من ذلك إطلاق يد القدر الالهية تصرف الكون كيف تشاء ، وحاول ابن رشد أن يدفع هذا القول ورأى أن العلاقة بين الأسباب والمسببات فكرة كونية لا يمكن نفيها[1] .

وكان لابد للشاطبي أن يتعرض لهذه المشكلة لأنها مبحث هام فى علم الأصول ، ورأى أن الغزالى وابن رشد يتصارعان حول مشكلة ميتافيزيقية كونية فإذا فصلنا الأسباب عن المسببات فقد يكون هذا صادقا أو كاذبا فى مجال الفكر الميتافيزيقى ، ولكن عندما ننظر فى واقع الإنسان نجد أن هنا علاقة ضرورية بين الأسباب

---

(١) أنظر فى ذلك تهافت الفلاسفة للغزالى وتهافت لابن رشد .

والمسببات ، لأن من شروط الامتثال القدرة ، وعدم ايجاد علاقة ضرورية بين السبب والمسبب هو أمر خارج عن قدرة الإنسان ، أما فى المجال الكونى فقد جعل الشاطبى المسببات مخلوقة لله تعالى ، أما الأسباب فهى من فعل الإنسان .

ومن هنا فلابد أن يأخذ الإنسان بالأسباب لأن ذلك فيه دفع للتواكل ، فالرزق إذا كان مضموناً من عند الله تعالى إلا أن ذلك لا يمنع من الأخذ بالأسباب ، لأن الرزق لا يأتى وحده ، ولابد من السعى والعمل وعلى ذلك فليس معنى التوكل أن نقعد عن العمل وإنما معناه أن نتهيأ للعمل ونستعد له ، فالله تعالى قد وفر أسباب الرزق بأن هيأ الظروف الطبيعية من مناخ وثروات طبيعية فى باطن الأرض وعلى ظهرها وكل ما على الإنسان أن يفعله هو البحث عن هذه الثروات واستخراجها .

بهذا نقل الشاطبى الحوار حول الأسباب والمسببات من بحث كونى إلى بحث انسانى ، ومن هنا يصبح الخلاف بين القول بالضرورة واللاحتمية قول لا معنى له ، لأن القول باللاحتمية ليس داخلا فى الأسباب البشرية ، كما أن القول بالضرورة واقع إنسانى لايمكن انكاره .

وقد حدد ثلاث مراتب للدخول فى الأسباب :

المرتبة الأولى : أن يدخل فى الأسباب على أن الإنسان فاعل للمسبب أو مولد له ، وهذا شرك أو معناه له ، لأن السبب غير فاعل بنفسه فالله تعالى خالق كل شئ .

المرتبة الثانية : أن يدخل الإنسان فى السبب على أن المسبب عنده عادة ، وذلك بأن يطلب المسبب من السبب ليس عن طريق الاعتقاد المستقل ولكن من كونه موضوعا على أنه سبب لمسبب ، فالالتفات إلى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله تعالى فى خلقه ، ولا هو مناف لكون السبب واقعا بقدرة الله تعالى ، لأن قدرة الله تعالى تظهر عند وجود السبب وعند عدمه فلا ينفى وجود السبب كونه خالقا للمسبب .

المرتبة الثالثة : أن يدخل فى السبب على أن المسبب هو الله تعالى فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه سبب عن قدرة الله تعالى وارادته ، من غير تحكيم لكونه سببا ، فإنه لو صح كونه سببا محققا لم يتخلف كالأسباب الفعلية .

من هذه المراتب يتبين أن الدخول فى الأسباب يتوقف على النية ، وما يعقد الانسان عليه العزم من نوع الاعتقاد ، فالمؤمن بالكوكب الكافر بالله تعالى قد جعل الكوكب فاعلا بنفسه .

ويجب أن يكون الدخول فى السبب على اعتقاد أنه ابتلاء للعباد وامتحان لهم وهذا مبنى على أن الأسباب والمسببات قد وضعت اما لاختبار العقول ، وذلك كل ما فى الوجود للنظر فى وضعه والاستدلال به على ما ورائه ، أولاختبار النفوس وهو الوجود كله من حيث أن فيه المنافع والمضار ، ومن حيث أنه سخر لهم ومنقاد لما يريدون منه .

فإذا كان الأمر كذلك فالآخذ للأسباب من هذه الجهة آخذ لها من حيث وضعت على التحقيق بذلك فيها ، وصاحب هذا القصد متعبد لله تعالى ، لأنه إذا تسبب بالاذن فيا اذن فيه لتظهر عبوديته لله تعالى فيه ، لا ملتفتا إلى مسبباتها - فهو كالمتسبب بسائر العبادات المحضة .

ويتساءل الشاطبى بعد عرضه لمشكلة الأسباب والمسببات والتى حاول أن يوضح الفكرة على أساس ارجاعها إلى النية لأن الإنسان داخل فى السبب بلا جدال يتساءل الشاطبى بعد ذلك ، هل الادعاء الذى يدعيه بعض المتصوفة بترك الدخول فى الأسباب ادعاء صحيح ؟

ان الشاطبى لا يرى أن هناك فرقا بين الصوفى وغيره ، فالجميع لابد وأن يأخذوا بالأسباب ، فالصوفى مثلا يدعى بأنه يخرج للحج بغير زاد وأنه بذلك ترك الأسباب ، ولكن هذه فى الحقيقة مغالطة فقد يجد رزقا من طرق متنوعة كلها تخضع للأسباب ، حتى وان بدت أنها أسباب غريبة .

ويدعى الصوفية بأنهم إنما يتركون الأسباب أسوة بما كان يفعله الرسول ﷺ ، فقد كان يأمر أهله بالصلاة إذا لم يجد رزقا والمعروف أنه لا توجد علاقة بين الصلاة والرزق .

ولكن الشاطبى يرد عليهم هذا القول بقوله انهم قد فهموا الأمر مبتورا لأن الرسول ﷺ قد ندب أهله للدخول فى الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا ، كما أمرهم

بالأسباب المقتضية لمصالح الآخرة ، ولم يتركهم على حالة الصلاة وحدها ، وهذا دليل على أن الأفضل هو ما أرشدهم إليه من الدخول فى الأسباب لأن حالة الصلاة هذه لا يعتد بها ولا يصح أن تكون مقاما يظلوا عليه .

وقد كان لأصحابه ﷺ خوارق للعادات إلا أنهم لم يتركوا الأخذ بالاسباب ، وذلك تأدبا بآداب الرسول ﷺ وكانوا لعلمهم وفضلهم لا يتركون الأفضل وهو الأخذ بالأسباب إلى غيره .

بهذا فإن ترك الدخول فى الأسباب مخالف للعقل والعادة ، كما أنه مخالف لقصد الشارع ، لأن الشارع قد قصد وقوع المسببات عن أسبابها ، فقصد أصحاب الأحوال (الصوفية) مناقض لقصد الشارع وكل قصد ناقض قصد الشارع فهو باطل .

بهذا حول الشاطبي البحث فى العلاقة بين الأسباب والمسببات من زاوية الحتمية واللاحتمية ، إلى منظور آخر ، وهو منظور القدرة البشرية ، وهل من الممكن للإنسان أن يعيش حياته وهو متراخ تاركاً للأسباب الموصلة إلى مصلحته ؟ . إن واقع الإنسان يدل على أنه لابد وان يعيش حياته وفقا لأسباب معينة ، أما العلاقة بين الأسباب والمسببات فهى أمور اعتقادية نظرية ، وما على الانسان إلا أن يحسن النية والقصد فى الدخول فى الأسباب ، وترك الالتفات إلى المسبب .

ومن أهم القضايا النظرية التى كانت سببا لصراع طويل بين المعتزلة والاشاعرة فكرة الوجوب والامكان . فقد تعمد المعتزلة ذكر لفظ يجب على الله تعالى كذا ، فقالوا مثلا يجب على الله تعالى رعاية الأصلح ، لأنه ان لم يفعل ذلك يكون ظالما ، والظلم منفى عنه ، لأنه عادل ، ولذلك جعلوا رعاية االأصلح واجبا ، وقال الاشاعرة بأن ذلك فيه خروج على حدود التأدب مع الله تعالى ، وأطلقوا يد القدرة بحيث أجازوا لله تعالى أن لا يعمل الأصلح .

وهاتان الفرقتان فى الحقيقة يدور صراعها حول أفكار نظرية ، فكل منهم ربط أفكاره ببعضها حتى لا يهتز المذهب أو النسق الفكرى[1] حتى لو أدى ذلك إلى

---

(١) من ذلك مثلا اضطرار الأشاعرة الى القول بتكليف ما لايطاق لأن ذلك مرتبط بالوجوب والامكان . وما ذلك إلا لكى يخالفوا المعتزلة .

الخروج عن الواقع الفعلى للإنسان . فالمعتزلة رأوا أن أحكام الله تعالى كلها معللة بعلة وهى المصلحة ، ولكنهم ربطوا هذا القول بالواجب ، كما ربطوا بين تعليل الأحكام والقول بالحسن والقبح العقليين ، فقد قدموا العقل على الشرع أما الأشاعرة فقد قدموا الشرع على العقل .

ويرى الشاطبى أن هذا الخلاف إنما يدور حول المدرك ، وهو يتهاوى إذا عرفنا أن مقصود الشارع من وضع الشريعة هو المصلحة ، فسواء كان العقل كاشفاً لدور الشرع أو الشرع سابقاً على العقل فهذا لا ينفى ان واقع الشريعة الفعلى يقصد مصلحة الإنسان ، وأن علة الأحكام هى المصلحة ، ولكن من غير قول بالواجب ، لأن القول بالوجوب والجواز أمر غير وارد طالما أن الشريعة قد اكتملت ولا يمكن أن تضاف إليها نصوص جديدة ، وإن الاستقراء قد دل دلالة قاطعة من مجموع الجزئيات والكليات على أن الشريعة قد وضعت من أجل علة هى المصلحة . إذن حول الشاطبى الفكر النظرى إلى دراسة استقرائية للواقع العملى . ترتبط فى النهاية بمصلحة الإنسان .

رابعا : رفض التطرف فى النزعات الصوفية :

من مصلحة الإنسان أن يعيش ذاته موحدة ، ولذلك كان لزاما على الشاطبى أن يقف فى وجه المحاولات السلبية التى وقفها الصوفية لاقامة صراع بين الغرائز والميول الإنسانية ، والتقليل من شأن الحياة والزهد فيها ، وقد كان مبدأ الزهد من أول المبادئ الصوفية يعرفونه بأنه « هو الزهد فى المباح » لأن المعروف أن الحرام لا زهد فيه ، وهذه محاولة لكبت غريزة من الغرائز الاساسية فى الانسان وهى حب التملك .

وقد حدد الشاطبى ما هو المباح لكى يثبت خطأ الصوفية من الناحية الشرعية فقال « ان المباح هو المخير فيه بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم لا على الفعل ولا على الترك ، فاذا تحقق الاستواء شرعا والتخيير لم يتصور ان يكون التارك به مطيعا لعدم تعلق الطلب بالترك ، لأن الطاعة لا تكون الا مع الطلب ولا طلب فلا طاعة .

والصوفية يعتقدون ان الزهد فى المباح طاعة لله تعالى ، ولكن الشاطبى يرى ان لا طاعة فى فعل غير مأمور به ، ولكن الشاطبى يرى ان لا طاعة فى فعل غير مأمور به ،

واذا كان المباح مساوياً للواجب والمندوب فى ان كل واحد منهما غير مطلوب الترك ، فكما يستحيل ان يكون تارك الواجب والمندوب مطيعا بتركه شرعا لأن الشارع لم يطلب الترك فيهما ، كذلك يستحيل ان يكون تارك المباح مطيعاً شرعا .

واذا تقرر استواء الفعل والترك فى المباح ، فلو جاز ان يكون تارك المباح مطيعا بتركه جاز ايضا ان يكون فاعله مطيعا بفعله من حيث كانا مستويين بالنسبة اليه ، وهذا غير صحيح ولا معقول فى نفسه ، فتارك المباح فى نظر الشاطبى ليس مطيعا ولكنه يأثم بترك المباح لأنه غير مطلوب الترك اى انه فعل أمراً لا يجب مخالفته .

وقد كان الامام الغزالى يرى ان المباح سبب فى مضار كثيرة ، منها ان فيه اشتغالا عما هو الأهم فى الدنيا من العمل للإعداد للآخرة ، ففيه صد عن كثير من الطاعات ، وانه سبب فى الاشتغال عن الواجبات ، ووسيلة الى الممنوعات وانه سبب لطول الحساب ، ولذلك فمن الأفضل فى نظر الغزالى ترك المباح لأنه يقصر من الموقف يوم الحساب .

ويرد الشاطبى على ذلك القول بأن المقصود بالكلام هنا إنما هو فى المباح من حيث هو مباح ، وليس من حيث هو ذريعة إلى أمر آخر ، وإلا كان منعه من باب سد الذرائع لا من جهة كونه مباحا .

وإذا كان المباح ذريعة إلى أمر آخر فيجب ان يفهم من خلال ثلاثة أوجه :

الأول : إذا كان ذريعة إلى منهى عنه فيكون من تلك الجهة مطلوب الترك .
الثانى : إذا كان ذريعة إلى مأمور به فيكون حكمه حكم ما توسل به .
الثالث : هو الذى لا يكون ذريعة إلى شئ ما وهذا هو المباح المطلق .

وأما عن ادعاء الغزالى بأن المباح سبب لطول الحساب فباطل لأن فاعل المباح ان كان يحاسب عليه لزم أن يكون التارك محاسباً أيضا على تركه ، من حيث كان الترك فعلا ، وإذا كان الحساب سببا لطلب الترك ، لزم أن يطلب ترك الطاعات من حيث كانت مسئولا عنها كلها[1] .

---

(١) يقول الله تعالى «فلنسألن الذين أرسل إليهم ، ولنسألن المرسلين» إذن السؤال للجميع وليس فى هذا طول للموقف (الشاطبى ، الموافقات جزء ١ ، ص ٦٤) .

وعلى الجملة يرى الشاطبي ان المباح كغيره من الأفعال له أركان وشروط وموانع ولو احق تراعى ، والترك فى هذا كله كالفعل ، فكما أنه إذا تسبب للفعل كان تسببه مسئولا عنه ، كذلك أيضا إذا تسبب إلى الترك كان مسئولا عنه والغزالى مقر بهذا إذ يقول ان الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشئ إلى ماهو خير منه وقال « ولما كان الزهد رغبة عن محبوب بالجملة لم يتصور إلا بالعدول إلى شئ هو أحب منه ، وإلا فترك المحبوب لغير الأحب محال » ، وهذا اعتراف منه بأن الزهد لا يتعلق بالمباح من حيث هو مباح على حال .

ولقد أهمل الصوفية القصد إلى المباح ، والعمل على نيل الحظوظ ورأوا ان الحظ أمر ليس مرغوبا فيه ، ومن الواجب طرح الحظوظ لأن ذلك قادح فى الأخلاص ، فمن عمل طلبا لحظ فقد عبد هذا الحظ ، ولكن الشاطبي يرى أن الذات البشرية وحدة لا تتجزأ ، ومن الخطأ اقامة صراع بين الغرائز والميول حقا ان على الإنسان أن لا يسير طبقا لما تمليه عليه اهواؤه ، ولكن مع ذلك لا يجب قتل الرغبات والغرائز ، والمطلوب هو تنظيمها بقدر الاعتدال الذى يعمل على تكميل الذات لا خلق صراع بين الغرائز والميول الطبيعية للإنسان ، واكمال الذات هو العمل على احيائها حياة صالحة .

بهذا يكون قد اتضح ان اتجاه علم أصول الفقه اتجاه عملى بعيد عن التفلسف النظرى ، فهو لا يؤمن بأن هناك قضايا فلسفية نظرية يمكن أن يقدر لها البقاء إلا إذا كان لها دور فى معالجة مشاكل الإنسان ، فالفكر لابد وأن يكون خادما للواقع ، وأن يكون العقل سيدا حتى فى فهم مقصد الشارع ، ولهذا رفع من شأن العقل العملى ــ لا العقل النظرى ــ بحيث جعله يناصر الشرع كما أنه جعل القضايا الشرعية ترتقى إلى القضايا العقلية فى افادة العلم القطعى ، يقول الشاطبي فى ذلك « فالوضعيات قد تجارى العقليات فى افادة العلم القطعى ، فالعلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات افرادها حتى تصير فى العقل مجموعة فى كليات مضطردة عامة غير زائلة ولا متبدلة ، وحاكمة غير محكوم عليها ، وهذه هى خواص الكليات العقلية ، وأيضا فأن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود ، وهو أمر وضعى لا عقلى فاستوى مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار وارتفع الفرق بينهما » .

بهذا يرى الشاطبي أن الشرع والعقل يتفقان فى أحكامها وأن هذا الاتفاق مرجعه إلى الواقع الفعلى للإنسان ، فهما يهدفان معا إلى مصلحة الإنسان ، ولما كان العقل غير مأمون لتغلب الهوى عليه فى بعض الأحيان ، لذلك لا بد أن يتقدم الشرع على العقل لأن الأدلة العقلية إذا استعملت فانها تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة فى طريقها أو محققة لمناطها لا مستعملة بالدلالة لأن النظر فيها نظر فى أمر شرعى ، والعقل ليس بشارع ، فإذا تعاضد النقل والعقل فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ، ويتأخر العقل فيكون تابعا .

وقد جعل الشاطبي من العقل والعادة معيارا للأحكام ، فالوجوب والجواز والاستحالة ترجع إلى أحكام العقل ، وترجع إلى العادة إذ من العادة ما هو واجب فى العادة أو جائز أو مستحيل .

وعلى ذلك فان العقل والعادة يوازيان الدليل السمعى المستفاد من الأخبار المتواترة فى اللفظ بشرط أن تكون قطعية الدلالة أو من الأخبار المتواترة فى المعنى أو المستفادة من الاستقراء المعنوى .

من هنا نجد أن علماء أصول الفقه قد تميزوا بخاصية تختلف عن الفلاسفة وعلماء الكلام والصوفية ، وهى الميل تجاه الفكر العملى ، وربما كان هذا الاتجاه هو السبب المباشر لعداء الفقهاء لكل من الفلاسفة والمتكلمين والصوفية الذين يميلون نحو الأفكار النظرية المجردة والجدل اللفظى ، أما علماء أصول الفقه فيتجهون نحو الواقع المباشر ، وذلك لأن طبيعة العلم تحتم ذلك لأنه علم تشريعى يتطلب البساطة فى الفكر ، ومخاطبة الذوق الفطرى أو الحس المشترك بقواعد هذا التشريع .

الفصل الرابع

منهج الاستقراء المعنوى

أولاً : تمهيد

هناك علاقة وثيقة بين المنطق ومنهج البحث ونظرية المعرفة ، وهذه العلاقة تجعل من الصعب التمييز بينهم ، فإذا كان المنطق هو المنطق الصورى . فهو منهج بحث أيضاً من جهة أخرى ، وإذا نحا تجريبياً فهو منطق ومنهج للبحث فى آن واحد ، ونظرية المعرفة قد تعتمد عليها معاً .

والاستقراء المعنوى هو منهج بحث ، ولكنه منهج بحث فى العلوم الإنسانية فقط ، ومن هنا كان ذا صلة وثيقة بالمنطق وخاصة نظرية القياس الشرعى أو منطق الفقهاء[1] أكثر من صلته بالمنطق الصورى .

---

(١) نظر الفقهاء إلى المنطق نظرة خاصة جعلته يتميز عن المنطق الأرسطى والمنطق الرواقى وعلى ذلك اعتبره البعض منطقاً تجريبياً ، وفى الحقيقة أن المنطق الفقهاء ليس تجريبياً بالمعنى المعروف فى المنطق التجريبى . ومن هنا فان منهج الاستقراء المعنوى سيوضح طبيعة هذا المنطق .

ثم انه يتفق مع الاستقراء المنطقى والعلمى فى نقاط ، ويختلف معها فى الهدف والغاية ، فالاستقراء العلمى هو منهج بحث فى العلوم الطبيعية ، أما الاستقراء المعنوى فهو منهج بحث فى العلوم الإنسانية ، وهناك فرق ما بين الطبيعة المحكومة بقوانين علمية والإنسان صاحب الإرادة ، هذا الفرق هو نفسه الفرق بين الاستقراء المعنوى والاستقراء العلمى .

ويختلف الاستقراء المعنوى مع الاستقراء المنطقى فى أنه يصل إلى ضرورات يقينية بينما الاستقراء المنطقى احتمالى ولا يصل إلى قضايا يقينية .كما يختلف مع المعرفة الذوقية والإيمانية ، فى أنه يبدأ من المحسوس لكى يصل إلى المعقول أى يستقرى الوقائع العينية لكى يصل إلى حقائق عقلية ، والاستقراء المعنوى هو استقراء للكليات التى تخضع لها الجزئيات ثم يستخلص من هذه الكليات كليات أعم منها ، معتمدا على استقراء النصوص أى يعتمد على النص المكتوب كما يعتمد على الوقائع الحسية المباشرة ، ولقد أجمل الشاطبى قواعد هذا المنهج فى نص موجز ودقيق فيقول « ولما بدا من مكنون السر ما بدا ووفق الله لما شاء وهدى ، لم أزل أقيد من أوابده ، وأضم من شوارده تفاصيلا وجملا ، معتمدا على الاستقراءات الكلية ، غير مقتصر على الأفراد الجزئية ، ومبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية ، ثم استخرت الله تعالى فى نظم تلك الفرائد وجمع تلك الفوائد ، إلى تراجم تردها إلى أصولها وتكون عونا على تعقلها وتحصيلها » .

وقد خرج الشاطبى من استقراء نصوص الشريعة واستقراء الطبيعة البشرية بنتيجة هامة وهى أن هناك كليات خمس وهى الدين والنفس والمال والنسل والعقل . هذه الكليات يقع حكمها فى العقل كالضرورى ، ولكنها لم تعتمد على قضايا منطقية لكى نحكم بصدقها ، فصدقها يكمن فى أن العقل قد استخلصها نتيجة استقرائه لأمور جزئية أو كليات عامة انتهى منها إلى كلية أعم استقراء معنويا .

ثانيا : فما هو الاستقراء المعنوى إذن ؟

الاستقراء فى اللغة هو المصدر للفعل المزيد استقرى يستقرى استقراء ، وهو مشتق من الفعل الثلاثى المجرد قرى يقرى قروا ، الذى يعنى المتتبع لمعرفة حالة الشئ المقصود فيستقريها ويقروها إذا صار فيها ينظر حالها وأمرها ، ومازلت استقرى هذه الأرض قرية قرية .

هذا هو المعنى اللغوى للاستقراء ، اما معناه المنطقى فهو الحكم على كلى لوجوده فى أكثر جزئياته ، وإنما قال أكثر جزئياته لأن الحكم لو كان فى جميع جزئياته لم يكن استقراء لأن مقدماته لا تحصل الا بتتبع الجزئيات كقولنا « كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ لأن الإنسان والبهائم والسباع كذلك » ، وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين ، لجواز وجود جزئى لم يستقرأ ويكون حكمه مخالفا لما يستقرى كالتمساح فانه يحرك فكه الأعلى عند المضغ .

هذا هو معنى الاستقراء المنطقى وهو لا يفيد اليقين ، ولكن الشاطبى يرى أن الاستقراء المعنوى يفيد لأنه استقراء معانٍ لا احصاء لأنواع فهل هذا يعد خروجا على نمط الاستقراء المعروف والقول بمنهج جديد يمكن أن يأتى بأحكام يقينية ؟ .

انه استقراء ، ينصب على ادراك العقل للمعانى التى يستخلصها من واقع تجريبى ، فهو يرتقى من معنى إلى آخر حتى يصل إلى معنى كلى يأخذ حكم الضرورى .

فإذا استقرينا النصوص ، فيجب الا تعتمد على نص واحد فقط ، لأنه لن يوصلنا إلى اليقين ، لأن هناك نصوصا يحتمل متنها التأويل ، كما أن النص يفترض الدلائل النقلية ، وهى إذا كانت متواترة فهذا يتوقف على مقدمات عشر ، كل واحدة منها ظنية ، والموقوف على ظنى لا بد أن يكون ظنيا ، فانها تتوقف على نقل اللغات ، وآراء النحو ، وعدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم النقل الشرعى أو العادى ، وعدم الاضمار ، وعدم التخصيص للعموم ، وعدم التقييد للمطلق ، وعدم الناسخ ، وعدم التقديم والتأخير ، وعدم المعارض العقلى ، وجميع ذلك أمور ظنية ، كما أن الدلائل قرائن مشاهدة أو منقولة ، فقد تفيد اليقين ، والادلة المعتبرة هنا هى المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع ، لأن اجتماع الأدلة مع بعضها يضفى قوة على المعنى مثله فى ذلك مثل التواتر المعنوى الذى يفيد اليقين ، ومن هذا الطريق علمنا علما يقينيا بشجاعة على « رضى الله عنه » وجود « حاتم » ، وقد أستفدنا هذا العلم من كثرة الوقائع المنقولة عنهما .

من هنا يكون الاستقراء المعنوى هو المنهج الذى لا يعتمد على دليل واحد ، بل يجمع كل الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات والجزئيات فى أعيان مختلفة ، هذا

مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن وأحوال . وما يفهم بطريق التمثيل والتخييل والعقل ، ومن روح المسألة ، وما تعبر عنه .

وعلى ذلك فلا يجب أن نناقش كل جزئية على حدة ، ونظن أن هذه القضية لها معنى ، فالمستدل بنص واحد منفصل عن بقية النصوص يعطى فرصة للمعترض عليه بأن يكر عليها نصا نصا ، ويستضعف الاستدلال بها على العلم اليقينى ، فنحن إذا نظرنا فى الصلاة مثلا نجد أن هناك نصوصا قد جاءت تمدح المتصفين باقامتها ، وذم التاركين لها ، واجبار المكلفين على فعلها واقامتها قياما وقعودا وعلى جنوبهم ، وقتال من تركها أو عاند فى تركها إلى غير ذلك مما فى هذا المعنى ، كذلك النفس نهى عن قتلها وجعل قتلها موجبا للقصاص متوعدا عليه ، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان ، ووجب سد رمق المضطر ووجبت الزكاة للمواساة والقيام على من لا يقدر على اصلاح نفسه ، وأقيمت الحكام والقضاة والملوك له ؛ ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس ، ووجب على الخائف من الموت سد رمقة بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير إلى سائر ما ينضاف إلى هذا المعنى .

من كل هذا حصل لنا علم يقينى بوجوب الصلاة وتحريم القتل ، ومن هنا امتاز العلم الكلى عن العلم الجزئى ، فإذا كانت الفروع مستندة إلى أدلة منفردة وإلى مآخذ معينة فانها سوف تبقى على أصلها من الاستناد إلى الظن بخلاف العلم الكلى ، فانه مأخوذ من استقراء مقتضيات الأدلة باطلاق لا من آحادها على الخصوص .

هذه هى أهم السمات التى تحدد فكرة الشاطبى عن منهج الاستقراء المعنوى والتى تجعله متميزا عن الاستقراء المنطقى ، فهل الشاطبى قدم منهجا جديدا للفكر الفلسفى ؟ .

فى الحقيقة ليس هناك ما يسمى بمنهج جديد على الاطلاق ، ولكن هناك فرقاً بين وجود أفكار لا رابط بينها ، وبين صوغ مبدأ دقيق واقامة قواعدَ ثابتة لهذا المبدأ .

فلو بحثنا فى علم أصول الفقه نجد أن نجذور هذا المنهج موجودة عند بعض الأصوليين ، فالاستقراء المعنوى يشبه الاستدلال المرسل الذى اعتمده الامام مالك ، والامام الشافعى رضى الله عنهما ، فهما قد وجدا أن الفرع وان لم يشهد له أصل معين ، فقد يشهد له أصل كلى ، والأصل إذا كان قطعيا قد يساوى الأصل المعين وقد

يربوا عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه ، كما أنه قد يكون موجوداً فى بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة فى الأصل ، لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس .

والمتتبع لجذور منهج الاستقراء المعنوى فى علم مصطلح الحديث ، سيجد أنه قد استعار منه فكرة التواتر المعنوى ، والذى يتم باستقراء العقل لمعانى يستخلصها من مجموعة من الجزئيات ، فبالتواتر المعنوى نعلم أن هناك مدينة تسمى بغداد ، حتى ولو لم ندخلها ، كما أنه لا يوجد شك فى وجود الامام الشافعى ، والامام أبى حنيفة رضى الله عنهما وأنهما كانا أصحاب مذاهب فقهية ، فكثير من الوقائع الكبيرة فى التاريخ وردت لنا عن طريق التواتر ونصدق حوادثها رغم عدم رؤيتنا لها[1] .

والتواتر المعنوى يختلف عن العلم النظرى فى أنه لا يحتمل الشك أو الظن ، أما العلم النظرى فهو فى أغلب الأحيان ظنى . ويصف الإمام الغزالى هذا النوع من المعرفة بقوله « وكأن هذا مدرك سادس من مدارك العلم[2] »

---

(١) يضرب الإمام الغزالى مثلا يقرب به كيفية توارد القرائن على الخبر حتى يعتقد فيه العقل اعتقاداً جازماً . فيقول « إننا نشهد الصبى يرتضع مرة بعد أخرى ، فيحصل لنا علم قطعى بوصول اللبن إلى جوفه وإن لم نشاهد اللبن فى الضرع لأنه مستور ، ولا نشاهده عند خروجه لأنه مستور بالفم ، ولكن حركة الصبى فى الامتصاص وحركة حلقه يدلان على وصول اللبن دلالة ما . ولكن ذلك قد يحصل من غير وصول اللبن ، فإذا أضفنا الى حركة الامتصاص وحركة الحلق أن المرأة شابة لايخلوا ثديها عن اللبن ، ولاتخلو حلمته عن ثقب ولايخلوا الصبى عن طبع باعث على الامتصاص مستخرج اللبن ، فقد يفيد ذلك علما ولكن يمكن الشك أيضاً فى هذا العلم بأن الصبى لايصل إليه اللبن ، فاذا انضم إلى ذلك سكوت الصبى عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاماً آخر صار قرينة أخرى ، وان كان يحتمل أن يكون بكاؤه عن وجع وسكوته عن زواله ، أو يحتمل أن يكون قد تناول شيئاً آخر لم نشاهده من قبل وأن كنا نلازمه فى أكثر الأوقات ، ومع هذا فاقتران هذه الدلائل كاقتران الأخبار وتواترها ، وكل دلالة شاهدة يتطرق إليها الاحتمال كقول كل مخبر على حدة ، ومن اجتماع هذه القرائن كلها ينشأ العلم . (المستصفى فى علم الأصول ، ص ١٦٠) .

(٢) مدارك العلم هى الأوليات والمحسوسات والمشاهدات الباطنية والتجريبيات ويزيد الغزالى عليها المتواترات .

إذن فمنهج الاستقراء المعنوى كانت فكرته موجودة فى علمى أصول الفقه ومصطلح الحديث إلا أنها كانت غامضة ومتداخلة فى المباحث المختلفة .

ويرجع الفضل إلى الشاطبى فى أنه قد استخلص الفكرة من مظانـها المختلفة وصاغها مبدأ أساسياً يستند عليه المنـهج الذى جمع بين فكرة الاستقراء من المنطق ، والتواتر من علم الحديث ، كما أنه قام بدراسة تطبيقية لهذا المنهج فاستخلص من مقاصد الشارع خمس كليات أساسية ورأى أنه لا توجد جزئية فى الشريعة إلا وتنضم تـحت كلية من هذه الكليات ثم أنه علم علماً يقينياً بأن هذه الكليات هى ضروريات يقينية .

وقد شاعت فكرة الاستقراء المعنوى فى كل كتاب الموافقات حتى أن القارىء يشعر وكأنه يقرأ كتاباً فى المنـهج ، وهذا ما كان يهدف إليه الشاطبى فى الحقيقة لأنه أدرك أن علم أصول الفقه فى حاجة إلى المنهج أكثر من حاجته إلى المذهب[1]

ثالثاً : أساس الاستقراء المعنوى :

يعتمد الاستقراء المعنوى على دعامتين أساسيتـين يقوم عليهما :

الأولى : هى الذوق الفطرى ، أو الحسى المشترك ، أو الموقف الطبيعى للإنسان .

الثانية : هى ملكة التخييل والتـمثيل فى الذهن .

ثم يستخلص العقل من كليهما حقائق يقينية ضرورية .

---

(١) لقد نبه الشاطبى القارىء إلى ذلك المعنى فيقول «ليكون أيها الخل الصفى والصديق الوفى هذا الكتاب عونا لكل فى سلوك الطريق وشارحا لمعانى الوفاق والتوفيق ، لا ليكون عمدتك فى كل تحقق وتحقيق ، ومرجعك فى كل مايعن لك من تصور وتصديق ، إذ قد صار علما من جملة العلوم ، ورسماً كسائر الرسوم ، وموردا لاختلاف العقول وتعارض الفهوم ، لاجرم أنه قرب عليك فى السير ، وأعلمك كيف ترقى فى علوم الشريعة وإلى أين تسير ، ووقف بك من الطريق السابلة على الظهر ، وخطب لك عرائس الحكمة ثم وهب لك المهر» . (الشاطبى ـ الموافقات جـ ١ ص ٨) .

والذوق الفطرى له جانبان الأول هو اعتماده على الموقف الطبيعى والثانى هو اعتماده على اللغة المشتركة والتى يتم من خلالها فهم المعانى . ومن تعريف الذوق الفطرى نجد أن هناك علاقة بين الموقف الطبيعى والفهم المشترك عن طريق اللغة ، وإن كنا سنفصل بينهما فى الحديث لكى يتضح المعنى ، إلا أن ذلك لا يمنع من وجود العلاقة المتداخلة بينهما .

وتعرف كلمة Common Sens هو ذوق عملى جيد سليم ، مزيج من لباقة واستعداد فى معالجة أمور الحياة الجارية ، إذن فالذوق الفطرى بهذا المعنى هو تعبير عن السلوك الفطرى للإنسان ، وهو يتفق مع تعريف الشاطبى للأمى الذى هو منسوب إلى الأم وهو الباقى على أصل ولادة الأم . ويرتبط السلوك الفطرى بدلالات الأشياء ، ويتمتع بذوق جيد له القدرة على تمييز العوامل التى تكون على صلة وذات أهمية فى دلالتها بالنسبة إلى مواقف معينة ، وهى القدرة على البصر النافذ ثم استغلال هذا التمييز فى تقرير ما نفعله وما نتركه ، وذلك كله فى أمور الحياة الجارية .

فكلمة ذوق يقصد بها نوع الادراك الذى هو فى مقدور الإنسان بفطرته أن يدركه ، فهو إدراك مباشر تماما كما يتذوق الإنسان باللسان شيئا فيدرك طعمه مباشرة ، ولهذا فهو إدراك صادق ، ومن هنا تكون أحكام الذوق الفطرى عند الجماعة فى قطعها وأوليتها شبيهة بما يكون لدى الفرد من إحساس أو وجدان نتيجة اتصاله بأشياء بيئية وبهذا يكون لدى كل جماعة ثقافية مجموعة معان متغلغلة فى العادات والأعمال والتقاليد .

وبذلك يكون أول مصدر يزود عقولنا بالأفكار ، هو موضوعات الطبيعة وحياة الجماعة ، حتى لتصبح تلك المعانى بمثابة المقولات الأساسية التى تبنى عليها القواعد وهى المعيار الذى جاء الوحى على وفقه .

وفى هذا الموقف يكون الإنسان معنيا بمسلك الحياة ، وعلاقته بالهيئة التى يتعامل معها فيفهم دلالة الحكم على الأشياء والحوادث بما له من صلة بما ينبغى فعله ، والغرض الأساسى للإنسان الأمى هو أن يحصل على ما يحقق له المصلحة التى

تحفظ عليه حياته ومن هنا تكون المصلحة هى الوسيلة التى تربط الإنسان برباط مباشر مع الواقع المحيط به فما أمور الطعام والمأوى والوقاع والدفاع الا أمور للنفع الذى يستغل موارد البيئة ، ومن هنا نشأ العلم عند العرب مرتبطا بالبيئة ، فالعرب كان لهم اعتناء بالعلوم ، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق، واتصاف بمحاسن الشيم ومن علوم العرب الأميين علم النجوم وما يختص به من الاهتداء فى البر والبحر واختلاف الأزمان باختلاف سيرها ، وتعرف منازل سير النيرين ، وما يتعلق بهذا المعنى ، وبهذا نجد أنهم كانوا يبغون المنفعة المباشرة ، وقد ربط الشاطبى بين هذا الاحساس الفطرى ، وبين ما جاء به الوحى ، وجعل هذا الرباط هو الاشتراك فى تحقيق المصلحة ، واستقرى أحوال الإنسان فى صورته الطبيعية ، ووجد أن الذوق الفطرى يقصد المحافظة على الكليات الخمس التى سماها الضروريات .

وهناك فرق بين أن يقف الإنسان من الاشياء موقفا علميا ، وبين أن يقف موقفا بدائيا ، فالعلم مهمته هى تقديم تفسير للظواهر يؤدى إلى فهمها وكشف قوانينها العامة ، وهنا يرد العالم المركب إلى البسيط ، ويحيل الكيف إلى الكم كلما أمكن ذلك ، أما موقف الإنسان الأمى ، فهو تعبير عن نظرتنا إلى العالم كما نسلك فيه عمليا على نحو يفى بمطالبنا الحيوية ، ومن هنا يعتمد الاستقراء المعنوى على استخلاص الكليات من الجزئيات عن طريق الحس والتجربة العملية ، وهذه بداية طبيعية لأى منهج فلسفى فلا بد من أن يبدأ الفيلسوف من الحس المشترك لأننى حين أقول عن المنضدة التى أكتب عليها انها توجد فى غرفتى أعنى أننى أراها وأحسها ، وإذا غادرت غرفتى فسأدركها أو أن روحا معينة تدركها بالفعل .

ومن هنا نجد أن موضوعات تفكيرنا المعتاد ، هى نفسها موضوعات تفكير الفيلسوف الذى يظل ملتزما هذه الموضوعات إلى النهاية ، فكل ما يفعله هو أن يقدم لنا تحليلا يستخدم فيه براعته المنطقية ويخضع فيه للبرهان أو للتفنيد ، ذلك الموقف الطبيعى الذى يرى الذهن المعتاد أنه ليس موضوعا للتفكير النظرى على الاطلاق .

وتتصل اللغة بالموقف الفطرى للإنسان ، فلا يمكن فصل اللغة عن الواقع بحال فالتفكير لا بد وأن يتصل بموقف خارجى معين . كما أن البحث فى اللغة على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للاستقراء المعنوى ، لأنه يعتمد أساسا على فهم المعانى قدر اعتماده على فهم الوقائع فى ذاتها .

والمعرفة الإنسانية ما هي فى حقيقتها الا مجموعة من المفهومات والأفكار التى يمكن التعبير عنها برموز معينة وهى ألفاظ اللغة ، من هنا اهتم الشاطبى بالبحث فى اللغة من حيث هى رموز تدل على معان عقلية ونفسية وحسية ، واهتم بالبحث فى ايضاح عوامل اللبس والخلط التى تنتج عن عدم فهم القواعد المشتركة التى تعارف عليها الجمهور ، ومن حيث فهم الطابع الغرضى للغة .

ومن الملاحظ أن الشاطبى قد أخذ بالتقسيم الرواقى [1] لمنطق الألفاظ حيث قسم الألفاظ من حيث دلالتها على المعانى إلى قسمين :

الأول : ألفاظ وعبارات مطلقة ، تدل على معان مطلقة ، وهذه هى الدلالة الأصلية .

الثانى : عبارات وألفاظ مقيدة ، وهى تدل على معان خادمة للمعنى الأصلى وهى التى تسمى بالدلالة التابعة .

فنى الأول يتطابق اللفظ على المعنى ، وتقوم الألفاظ معبرة عن وقائع أو أشياء ، ويمكن أن يعبر عن هذه الوقائع ، وهذه الأشياء بأى لغة يمكن الاتفاق عليها ، وإذا اشتركت كل اللغات فى التعبير عن معنى واحد عن طريق اللفظ فهذا هو المعنى العام .

وفى الثانى نجد أن المعنى يقتصر على اللغة المعبر بها ، والمعانى النفسية الباطنية للمتكلم ، فهى تختلف بحسب المخبر والمخبر عنه والمخبر به ونفس الأخبار فى الحال والسياق ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والاطناب ، وبحسب الكفاية والتصريح ، وبحسب ما يقصد فى مساق الأخبار وما يعطيه مقتضى الحال إلى غير ذلك من الأمور التى لا يمكن حصرها .

---

(١) أثبت الأستاذ الدكتور ابراهيم بيومى مدكور فى مقدمته لكتاب الشفاء لابن سينا أن المنطق الرواقى وصل إلى العالم الاسلامى ضمن المنطق الأرسطى ، ونجد القسمة الرواقية لمنطق الألفاظ عند الامام الغزالى فى المستصفى من علم الأصول واضحة .

وهنا نجد أن الشاطبي قد فهم الطابع الغرضي للغة عامة فيقول : « ومثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام بحسبها يدخل فيها شيء خفي باطني في نفس المتكلم » .

والدلالة الأصلية هي لغة العلم الطبيعي الذي يعتمد على منهج الاستقراء العلمي ، والذي يتطلب تحديد العلاقة بين اللفظ والشيء وبين القضية والواقعة .

أما الدلالة التابعة ، فهي لغة الشعر والمعاني النفسية ، والتي لا يفهم معناها من واقع مقابل وإنما من معان باطنية لا تظهر إلا من تحديد العلاقة بين السامع والمتكلم .

والاستقراء المعنوي يأخذ بهذين النوعين من الدلالة ، وإن كان يعتبر أن الثانية عبارة عن وصف من أوصاف الأولى ، فهي كالتكملة للعبارة والمعنى فإن كانت الأولى هي الضابط والأساس للثانية فإن الثانية مكملة للأولى .

من هنا نجد أن اللغة ، وإن كانت مرتبطة بالواقع في بعض الأحيان إلا أنها تكون مستقلة عنه في أحيان أخرى ، واللغة تنشيء الوقائع سواء من خلال القواعد التكوينية أو ما يسمى بالقواعد العرفية ، كما أن الوقائع بدورها تؤثر على اللغة ، والمتكلم وحالته النفسية لها دور رئيسي في تحديد المعنى المقصود من العبارة ، فحالة المتكلم الشعورية ، ودرجة الوعي هما اللذان يحددان المعنى المقصود بدقة .

وعلى ذلك فإن منهج الاستقراء المعنوي لا يقتصر على فهم القواعد الأساسية للغة ، ولا على العرف والعادة فحسب ، بل وعلى فهم روح العبارة وما يفصح عنه فحوى الكلام .

وليس الشاطبي هو أول من اهتم بمباحث اللغة والمعاني ، وإنما سبقه إلى ذلك كثير من الأصوليين ، فمنذ أن وضع الإمام الشافعي رضي الله عنه مبحث عن البيان في « الرسالة » لا نجد مؤلفاً في علم الأصول إلا وقد ركز على دور اللغة والمعنى ، ومن الأصوليين من فهم الطابع الغرضي للغة ، فيذكر الآمدي « أن وضع اللفظ تابع لغرض الواضع ، وبالتالي فإن دلالات الألفاظ ليست لذواتها بل هي تابعة لقصد المتكلم وإرادته » ولكن الجديد الذي أتى به الشاطبي هو ربطه بين اللغة والذوق الفطري ، وجعل العرف والعادة لها اعتبار في تحديد المعنى ، فلكي يكون المعنى

مستقيماً فلا بد من فهم قواعد اللغة كما كانت عند الإنسان الأمى ، ويجب معرفة العرف والعادة وإن كان هناك عرف مستمر تعارف عليه أهل اللغة فلا يصح العدول عنه فى فهم المعنى ، وإذا لم يكن هناك عرف معين فلا يصح فهم المعنى بطريقة تخالف عرف اللغة وعاداتها .

وهنا نجد أن جون لوك يتفق مع الشاطبى فى هذا الأمر ، فيقول : « يجب الاتفاق على استخدام معانى الألفاظ ، وذلك لأن الإنسان إذا كان حراً فى أن ينطق بأى لفظ يشاء ، فإن ذلك لن يمكنه من توصيل أفكاره إلى الآخرين ، وألفاظه لن تثير فى نفس السامع المعنى الذى يقصده ، فإن لكل فرد فى الحقيقة الحق فى أن يتخذ لنفسه ألفاظاً خاصة به لكى تعبر عن أفكاره كيفما شاء ، ولكنه ليس حراً فى أن يفرضها على الآخرين ، لأنهم لن يفهموها .

من هنا يجب احترام الاستعمال السائد للغة بحيث تأتى ألفاظنا وكلماتنا متفقة مع الاستعمال السائد فى المجتمع ، والعرف والعادة يحكمان لغة الفرد داخل المجتمع ويعملان على جعل التخاطب وسيلة سهلة وإظهار المعنى للفهم بصورة أسرع .

بهذا حدد الشاطبى معالم الأساس الأول الذى يقوم عليه الاستقراء المعنوى فجعل من الذوق الفطرى للغة المشتركة أساساً طبيعياً لقيام المنهج ولكن هذا يدعمه أساس آخر وهو التمثيل والتخييل[1] . وهذا الأساس عبارة عن عملية تسوية بين المحسوس والغيبى ليخرج العقل بصورة ذهنية لها معنى فإذا كانت الأفكار تصل إلى الذهن بعد استقراء واقع الإنسان الطبيعى (الأمى) عن طريق الحواس الواعية بالموضوعات الجزئية المحسوسة التى يمكن منها تكوين أفكار كلية تأخذ حكم الضرورى ، فإنه فى بعض الأحيان قد تعجز الحواس عن إدراك شىء أو معنى نريد معرفته ، فكيف تتيسر هذه المعرفة ؟

هنا يأتى الأساس الثانى وهو التمثيل ليقوم بدور المكمل للأساس الأول فيقوم العقل بعملية تسوية يقرب بها المعنى الغيبى للواقع الحسى وهذا يظهر واضحاً فى

---

(١) التمثيل عبارة عن كلمة تسوية يقال هذا مثله ومثله ، كما يقال شبهه وشبهه ، ومثل له كذا تمثيلا إذا صور له مثاله بالكتابة أو غيرها (مختار الصحاح ـ باب مثل الطبعة الثانية ١٣٥٥ هـ ١٩٣٧ م صفحة ٦١٥) .

الأمور العقائدية التى لا يمكن فهمها إلا عن طريق التمثيل ، فالوحى عندما خاطب الإنسان قرب له الصور الغيبية بصور معروفة محسوسة ومن ذلك أنه عندما خاطب الناس بدلائل التوحيد خاطبهم بما يعرفون من سماء وأرض وجبال ونبات ، وهكذا الحال فى دلائل النبوة والآخرة ، فقد أخبرهم عن نعيم الجنة وأوصاف هذا النعيم بصورة تقريبية قد عهدوها فى حياتهم ، ولكن هذا النعيم مبرأ من الغوائل والآفات التى تلازم التنعيم الدنيوى ، وبين من مأكولات الجنة ومشروباتها ، ما هو معلوم دون أن يذكر ما لا يعرفونه مثل الجوز واللوز والتفاح والكمثرى إلى غير ذلك من فواكه الأرياف وبلاد العجم ، بل أجمل ذلك فى لفظ فاكهة .

هذا الضرب من التمثيل يسهل عملية الفهم ، ويجعل المخاطب يتعقل هذه الصور ويدرك معناها سواء أكان ثاقب الفهم أو بليداً .

وتاريخياً نجد أن أرسطو هو أول من أضفى على البرهان بالمثال صورة منطقية ، وإن كان أفلاطون هو صاحب نظرية المثل ، إلا أن أرسطو وضعه فى صورة قياسية منطقية فيقول : « أما البرهان بالمثال فإنه يكون إذا كان وجود الطرف الأكبر فى الواسطة عن طريق حد شبيه بالطرف الأصغر فينبغى أن يكون وجود الواسطة فى الطرف الأصغر ووجود الأكبر فى الشبيه بالطرف الأصغر أبين من الذى نريد تبيينه .

فهو يبين أنه ليس المثال كجزء إلى كل ، ولا ككل إلى جزء ، أو كما يكون فى القياس ، ولكن كجزء إلى جزء وذلك حينما تكون الحالتان الجزئيتان تابعتين لحد واحد وإحداهما معروفة .

وهناك فرق ما بين المثال وبين الإستقراء عند أرسطو ، فالاستقراء يبدأ من جميع الجزئيات ، ولذلك نجد أن الطرف الأكبر موجود فى الواسطة ولا يطبق القياس على الطرف الأصغر ، وأما فى المثال وهو يطبق القياس فليس من جميع الجزئيات تبين وجود الطرف الأكبر الواسطة .

ويرى ابن سينا أن هناك شكاً فى هذه المعرفة التى تأتى إلينا عن طريق المثال فيقول ، ان المعدوم الذات كيف يتصور وجوده إذا كان محال الوجود ، فإنه إذا لم يحصل له فى النفس معنى كيف يحكم عليه بأنه حاصل أو غير حاصل ، والمحال لا صورة له فى الوجود ، فكيف تؤخذ عنه صورة فى الذهن يكون ذلك المتصور معناه ؟

ويجيب عن هذه التساؤلات بقوله «ان المحال اما أن يكون مفردا لا تركيب فيه ولا يمكن أن يتصور البتة إلا بنوع من المقايسة بالموجود بالنسبة إليه ، كقولنا الخلاء ، وضد الله ، فان الخلاء يتصور بأنه للأجسام كالقابل وضد الله يفهم بأنه الله ، كما للحار البارد فيكون المحال تصور أمر ممكن ينسب إليه المحال ونتصور نسبته إليه وتشبيه به وأما فى ذاته فلا يكون متصورا ولا معقولا ولا ذات له .

وأما الذى فيه تركيب مثل عنز أيل وعنقاء وإنسان يطير فإنما يتصور أولاً تفاصيله التى هى غير محالة ، ثم يتصور لتلك التفاصيل اقتران ما على قياس الاقتران الموجود فى تفاصيل الأشياء الموجودة المركبة الذوات فيكون هناك أشياء ثلاثة ، اثنان منها جزءان كل بانفراده موجود والثالث تأليف بينهما وهو من جهة ما هو تأليف متصور بسبب أن التأليف من جملة ما يوجد ، فعلى هذا النمط يعطى معنى دلالة اسم المعدوم ، فيكون المعدوم إنما تصور لتصور متقدم للموجودات .

إن ابن سينا هنا قدم تحليل للصور التى يمكن أن يكون عليها التعريف بالمثال فالعقل يستطيع أن يتصور ، اما عن طريق الضد ، واما عن طريق تحليل المركب ، بحيث يكون هناك جزءان تربطها ببعضها علاقة بحيث يجعل المعدوم مماثلاً لشىء معلوم . وهو يشبه المعرفة البرهانية ، التى لا يدرك العقل فيها وجه التشابه والاختلاف . بين أى فكرتين موجودتين فيه مباشرة ، بل يتوسط فكرة أو أفكاراً أخرى ، وهذه عملية التعقل ، فمثلاً حين يحاول العقل أن يدرك العلاقة بين مجموع زوايا المثلث وبين زاويتين قائمتين ، سيضطر إلى أن يبحث عن بعض الزوايا الأخرى التى تساوى زوايا المثلث الثلاث ، وتكون مساوية فى نفس الوقت للزاويتين القائمتين ولكن البرهان بالمثال يختلف عن المعرفة البرهانية فى أن هناك طرفاً معدوماً كلية ، ولذلك فان هذا النوع من البرهان يخضع لاعتقاد الإنسان بأن هذا المعدوم يماثل المحسوس ، فهناك غلطة أساسية فى الواقعية التى تجعل المعرفة صورة ممثلة للواقع هذه الغلطة هى أنها فى الوقت الذى تعتمد فيه على الجانب الاستدلالى من جوانب البحث ، يفوتها أن تفسر الصفة المدركة ادراكا مباشرا ، والفكرة المتعلقة بها ، تفسيرا ينظر إليهما من ناحية المهمة التى يؤديانها فى البحث ، بل تراها على نقيض ذلك تجعل القوة التمثيلية خصيصة كامنة فى طبيعة الاحساسات والأفكار من حيث هى

احساسات وأفكار ، إذ ننظر إليها على أنها « تمثيلات » فى ذاتها وبذاتها ، والنتيجة هى تثنية الوجود العقلى والوجود المادى ، أى الفصل بينهما ، والواقعية التمثيلية تفسر الأخطاء والاعتقادات الباطلة والأوهام تفسيرا يتناولها بصفة عامة ودون أن تظطر إلى إسكان عالم « الوجود الخالص » بشتى أنواع الموجودات التصورية ، التى يقال انها هى الموجودات التى يشير إليها الشخص العارف (فى حالة الخطأ والاعتقاد الباطل والوهم) تماما كما يشير إلى الاشياء الحقيقية عندما يحلو له أن يتحدث عنها ، فبناء على النظرية التمثيلية تكون امكانية الخطأ أمرا منبعثا من طبيعة الاحساسات والأفكار نفسها من حيث تكون هذه الاحساسات والأفكار تمثيلات للأشياء الخارجية كما هى فى الوقائع التى جاءت تلك الاحساسات والأفكار صورا لها ، فلئن كانت هذه النظرية تفسر لنا مجرد امكان وقوع الخطأ والأباطيل بصفة مجردة ، فهى تعجز عن أن تفسر الفرق بين الاعتقادات الصادقة والاعتقادات الباطلة فى أية حالة جزئية معينة ، ولكى تقرر مثلا ما إذا كانت فكرة معينة تمثيلا لعفريت أو لشخص ملفع بملاءة ، ترى النظرية مضطرة إلى الخروج عن حدود الفكرة نفسها وعن حدود أى شئ مما قد يكشف عنه تمحيصا للفكرة فى ذاتها إذ هى مضطرة إلى الارتداد إلى عمليات البحث المألوفة . وهى عمليات مستقلة تمام الاستقلال عن الطبيعة المزعومة للفكرة باعتبارها تمثيلا عقليا وعلى ذلك فان هذه المعرفة تحتاج إلى مجهود عقلى لكى تفصل بين الوهم والاعتقاد الباطل وبين ما يمكن تعقله عن طريق التمثيل ولا يقتصر العقل على دليل واحد لكى يؤكد به يقينه وإنما لابد من توارد كثير من الأدلة والقرائن التى تجعل التمثيل معقولا ، ومع ذلك فان المعرفة عن طريق التمثيل إذا كانت ظنية فان احتمال الصدق فيها قوى ، لأن تشابه أى شئ أو اتفاقه مع ما نعرفه من خبراتنا أو ملاحظاتنا لن يكون يقينيا بل محتملا ، ولكن درجة الاحتمال درجة تتلائم ومصلحة الإنسان فان هذا الدليل يصبح ذا قوة أكبر فإذا كانت الصور الغيبية جاءت تمثيلاتها بما يدفع الإنسان نحو اعتناق مبدأ أو تحقيق فكرة تجعل الحياة مستقيمة فان هذا الاعتقاد يصبح ضرورة لا غنى عنها ويجب على العقل التسليم بها .

من هنا نجد أن الدعامتين اللتين يقوم عليهما الاستقراء المعنوى ترتبطان معا برباط وثيق وتهدفان إلى تحقيق المصلحة ودفع المفسدة ، ويصبح هذا الهدف هو الأساس الوحيد الذى يستمد منه هذا المنهج وجوده .

رابعا : الاستقراء المعنوى والقياس الشرعى :

لقد اهتم علماء أصول الفقه بالقياس وجعلوه أصلا من أصول الأدلة وبنوا عليه أحكامهم ، وقد كان القياس فى أول أمره نوعا من الاجتهاد بالرأى كما كان الحال عند الشافعى الذى يقول فى ذلك « ان كل ما نزل بملمة تفيد حكماً لازماً ، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة فان كان هناك حكم بعينه فيجب اتباعه وإذا لم يكن هناك حكم بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد هو القياس وعلى ذلك فان الاجتهاد لا يكون الا على مطلوب ، والمطلوب لا يكون أبدا الا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها .

كما أن القياس إلحاق المعنى بالأصل أو يكون له فى الأصول أشباه فيلحق القياس بأولاها شبها فيه .

هذه الصورة للقياس هى أقرب إلى الادراك الفطرى من التعمق الفلسفى فى ادراك الشبه والنظير وبهذا يكون القياس عند الشافعى هو عملية ينتقل فيها العقل من شئ إلى آخر حتى يتبين له أقرب الأمور شبها بالمقيس فيأخذ به ، وهو بهذا يقترب من الاستقراء المعنوى أكثر من ميله نحو القياس والاستنباط الارسطى اللذين يسيران من العام إلى الجزئى .

وعندما بدأ القياس يتجه نحو المنطق الارسطى لقى معارضة شديدة من البعض من أمثال ابن حزم وابن تيمية اللذين هاجما نظرية القياس هجوما شديدا وكانت حجتهم أنه يعطى صورا قياسية ميتافيزيقية تختلف عن طبيعة التفكير الإسلامى الذى يميل إلى البساطة .

وقد أدرك هذا أيضاً أصحاب نظرية القياس الذين وجدوا أنفسهم مقيدين بالقياس فى أحكامهم بصور محددة ، ولهذا مالوا عن هذه الصور وغيروا فى أشكال القياس حتى أصبح متميزاً عن القياس الأرسطى ، واتجهوا شيئاً فشيئاً نحو الاستقراء المعنوى ، فألحقوا بالقياس ما سموه بقياس العلة والدلالة والمناسب .

والفرق بين قياس العلة وقياس الدلالة هو أن قياس العلة يصرح فيه بالوصف الجامع بين الأصل والفرع فإن كانت العلة باعثة على الحكم فى الأصل يسمى قياس العلة ، وإن لم تكن باعثة يسمى قياس الدلالة .

كما أنهم أخذوا بالملائم والمؤثر ، والمؤثر هو ما كانت العلة فيه منصوصة بالصريح أو الإيماء أو مجمعاً عليها أو جنسه فى عين الحكم ، وأما الملائم فما أثر جنسه فى جنس الحكم .

وهناك بعض الشروط التى وضعت لضمان صحة القياس ، وهذه الشروط تقرب القياس من الاستقراء المعنوى . فمن هذه الشروط مثلاً أن لا يكون حكم الأصل مخصوصاً بنص آخر ، لأن التعليل لتعديه الحكم يبطل التخصيص الثابت بالنص ، والقياس فى معارضة النص باطل .

كما أنه لا يكون معدولاً به عن سنن القياس لأن التعليل يكون مقايسة والحكم المعدول به عن القياس الثابت بالنص لا مدخل للقياس فيه على موافقة النص ، ولا يعتبر القياس على مخالفة النص ، لأن المقصود بالتعليل إثبات الحكم به فى الفروع ، والقياس ينفى هذا الحكم ولا يتحقق الإثبات بحجة النفى كما لا يتحقق التحليل بما هو حجة التحريم

ولا يصح أن يكون التعليل متضمناً إبطال شىء من ألفاظ المنصوص ، لأن النص مقدم على القياس بلفظه ومعناه ، فكما لا يعتبر القياس فى معارضة النص بإبطال حكم لا يعتبر فى معارضته بإبطال لفظه .

ولا يكون ذا قياس مركب : وهو أن يستغنى عن إثبات حكم الأصل بموافقة الخصم عليه وليس من الشروط كون القياس قطعياً ، بل يكفى ظنه فيما يقصد به العمل ، وهذه هى إحدى نقاط الضعف فى القياس ، وعلى ذلك اتفق الأصوليون على أنه من الضرورى أن يكون هناك نوعٌ ما من الاجتهاد فى القياس ، بمعنى أنهم لا يجعلون القياس يفرض صوريته على العقل ، ولكن العقل هو الذى يجب أن يحكم صور القياس ، وفى هذا ميل تجاه الاستقراء المعنوى ، وقد حددوا قواعد تحكم الاجتهاد فى القياس وسموها مسالك العلة . ومن مسالك العلة : الإجماع ، وذلك كإجماع الأمة على أن العلة فى حديث الصحيحين « لا يحكم أحدكم بين اثنين وهو غضبان » تشويش الغضب للفكر .

ومن مسالك العلة النص الصريح بأن لا يحتمل غير العلة[١]

ومن مسالك العلة أيضاً الإيماء وهو اقتران الوصف الملفوظ أو المستنبط بحكم ولو لم يكن اللفظ مفهوماً بالايحاء لكان بعيداً عن فصاحة المتكلم مثال ذلك حديث الأعرابي : « واقعت أهلي في نهار رمضان » فقال اعتق رقبة ، فأمره بالإعتاق عند ذكر الوقاع يدل على أنه علة له وإلا لخلا السؤال عن الجواب .

السبر والتقسيم : وهو حصر الأوصاف الموجودة فى الأصل المقيس عليه ، وإبطال ما لا يصلح منها للعلة ، فيتعين الباقى لها ، كأن يحصر أوصاف السبر فى قياس الذرة فى غلبة الطعم وغيره ، ويبطل ما عدا الطعم فيتعين الطعم للغلبة .

المناسبة أو الإخالة : وقد سميت مناسبة الوصف بالإخالة لأنه يخال أى يظن أن الوصف علة ويسمى استخراجها بتخريج المناط والحكم مع الإقتران بينهما ، والسلامة للمعين من القوادح فى العلة ويتحقق استقلال الوصف المناسب فى العلة بعدم ما سواه بالسبر لا بقول المستدل ، والمناسب هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم على ما يصلح كونه مقصوداً للشارع فى شرعية ذلك الحكم من حصول المصلحة أو دفع مفسدة ، فإن كان الوصف خفياً أو غير منضبط ، اعتبر ملازمه الذى هو ظاهر منضبطاً ، وهو المظنة له ، فيكون هو العلة وذلك كالسفر مظنة للمشقة المرتب عليها الترخيص فى الأصل ، لكنها لم تنضبط لخلافها بحسب الأشخاص والأحوال والأزمان ، ولهذا نيط الترخيص بمظنتها ، وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقيناً أو ظناً وقد يكون مشتملاً أو يكون فيه نفيه أرجح من حصوله .

تنقيح المناط ، وهو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقى ، وحاصله أنه الاجتهاد فى الحذف والتعيين .

---

(١) مثل العلة كذا ، فمن أجل كذا فتحوكى - وإذن . وذلك مثل قوله تعالى «من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل ..» وقوله : «كى لايكون دولة بين الأغنياء منكم» ، وقوله : «إذن لاذقناك ضعف الحياة وضعف المات» . (السبكى - جمع الجوامع - جـ ٢ ، ص ٢٦٧ .

وهناك مسالك أخرى غير هذه منها الدوران وإلغاء الفارق والطرد إلى آخر ما ذكره علماء الأصول من مسالك العلة .

من هنا نجد أن علماء الأصول اتجهوا نحو المنهج التجريبي ، وهناك من رأى أن المسلمين قد سبقوا أصحاب المناهج التجريبية فى العصر الحديث [1] ولكن الحقيقة أن هذا الاتجاه ليس تجريبياً بالمعنى الذى قصدته المناهج التجريبية الحديثة ، وإنما يعد إرهاصاً لمنهج الاستقراء المعنوى ، الذى يقوم على أساس استقراء الواقع التجريبى للإنسان ، لا للأشياء ، وفى نفس الوقت لا يلغى دور العقل فى إدراك المتماثلات ، وهذا المنهج يختلف فى طبيعته عن المناهج التجريبية .

بهذا يجمع الاستقراء المعنوى كل المميزات التى وجدت عند علماء الأصول فهو يعتبر العقل وهو أصل من الأصول عند الشيعة ، ويراعى القياس ، وهو أصل عند أصحاب القياس ، ويأخذ بالاستحسان . وليس معنى ذلك أنه مذهب انتقائى ، وإنما طبيعة الاستقراء المعنوى جعلته يتتبع كل جزئية ، لكى يخرج بمبادىء عامة ضرورية يقينية .

خامساً : الاستقراء المعنوى والمعرفة الذوقية :

رأينا أن الاستقراء المعنوى يقوم على أساس المحسوس والمدرك على مستوى الذوق الفطرى ، وتتم هذه الإدراكات بطريقة عقلية تصورية ، وبهذا يكون الشاطبى متسقاً تماماً مع رأيه فى أن المعرفة مكتسبة ، فمن رأيه أن الإنسان خلق لا يعلم شيئاً ثم بدأ يتلقى المعرفة من العالم الخارجى بما يتلاءم واحتياجاته فى الحياة ، وفى ذلك يقول : « إن الله خلق الإنسان لا يعلم شيئاً ثم علمه وبصره وهداه إلى طرق مصلحته فى الحياة الدنيا .

---

(١) نود أن نشير هنا إلى الدراسة القيمة للأستاذ الدكتور على سامى النشار فقد وفى هذا الموضوع حقه وبين مدى تجريبية المنطق الأصولى ومدى سبق المسلمين للغرب فى هذا المجال . (أنظر مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥) .

غير أن هذه المعرفة تنقسم إلى قسمين :

الأول : معرفة غريزية ، وهو يصفها بأنها ضرورية لأنها تدخل على الإنسان من غير علم : من اين ولا كيف ، وإنما هى مغروزة فى طبعه وجبلته وذلك مثل التقامه الثدى ومصه عند خروجه من البطن إلى الدنيا ، فهذه من الغرائز الطبيعية المحسوسة ، وكعلمه بوجوده وأن النقيضين لا يجتمعان ، وهذه من جملة المعقولات .

الثانى : معرفة لا تتم إلا بواسطة التعليم سواء كان الإنسان مدركاً لها أم لا وذلك مثل وجوه التصرفات الضرورية نحو محاكاة الأصوات ، والنطق بالكلمات ومعرفة أسماء الأشياء ، وقل مثل ذلك فى العلوم النظرية التى للعقل فى تحصيلها مجال ونظر ، وهذه المعرفة لابد من وجود معلم يتم التعليم على يديه .

ومع ذلك فإن المعرفة الذوقية ممكنة إلا أنها غير واقعة فى مجال العادات الجارية ، فالمعروف والمتفق عليه أنه لا بد من معلم لكى تصل المعرفة عن طريقه ، وإن كان هناك خلاف بين جمهور الأمة وبين الإمامية ، إلا أن هذا الخلاف يدور حول التفاصيل ، فالجميع مقرون بأن هناك حاجة للإنسان الجاهل إلى معلم يتلقى العلم على يديه ، واتفاق الناس جميعاً على هذا الأمر وجريان العادة به دليل قوى على أن المعرفة مكتسبة .

إن القول بكسب المعرفة فيه رفض للقول بالمعرفة الذوقية ، لأن مثل هذه المعرفة لا تكون موضوعية بل تقوم على الأغراض والأهواء واستجلاب غير المعهود والجعجعة بإدراك ما لم يدركه الراسخون والتبجح بأن وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواص وأنه من الخواص ، ومثال ذلك ما انتحله الباطنية فى كتاب الله من إخراجه عن ظاهره وقالوا بأن المقصود وراء هذا الظاهر ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر ، وإنما ينال من الإمام المعصوم تقليداً لذلك الإمام .

والمعرفة اللدنية هى أساس المعرفة عند الصوفية فهم يرفضون العقل والمعرفة المكتسبة ، ويبنون نظريتهم على أن المعرفة تأتى عن طريق الكشف لحجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمره ليس لصاحب الحس إدراك شىء منها والروح من تلك العوالم .

وسبب هذا الكشف ـ عندهم ـ ان الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ، ضعفت أحوال الحس ، وقويت أحوال الروح ، وغلب سلطانه وتجدد نشوه ، بالاستعانة بالذكر ، فتنمو المعرفة وتزيد إلى أن تصير شهوداً بعد أن كانت علماً ، ويكشف عن حجاب الحس ، ويتم وجود النفس الذى لها من ذاتها ، وهو عين الإدراك ، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية ، والفتح الإلهى ، وتقترب ذاته فى تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى ، أفق الملائكة وهذا الكشف هو ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدركه سواهم ، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم فى الموجودات .

هذه هى خلاصة نظرية المعرفة عند الصوفية كما يرويها عنهم ابن خلدون ولكنه يستمر بعد ذلك فى عرض آرائهم قائلاً : « ولكن العظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرفون ولا يخبرون عن حقيقة شىء لم يؤمروا بالتكلم فيه بل يعدون ما يقع لهم من ذلك محنة ، ويتعوذون منه إذا هاجمهم » .

من هنا نجد أن أهم خاصية تتميز بها هذه المعرفة هى الذاتية بل حتى الذاتية لاتعنى شيئاً إذ لاتفيد الإنسان فى حياته ، ومن أخطارها أنها فتحت الباب لبعض الطوائف الذين انصرفت عنايتهم إلى كشف الحجاب والمدارك التى وراءه ، واختلفت طرق الرياضة عندهم باختلاف تعليمهم فى اماتة القوى الحسية وتغذية الروح ، فإذا حصل لهم الكشف زعموا أن الوجود قد انحصر فى مداركهم وأنهم كشفوا حقائق الوجود كله من العرش إلى الفرش وهؤلاء لا يعتمدون ولا يقرون بالبراهين العقلية .

أما عن أصحاب وحدة الوجود فهم يرون أن الوجود كله صادر عن صفة الوحدانية التى هى مظهر الأحدية ويسمون هذا الصدور بالتجلى ، وأول مراتب التجليات عندهم تجلى الذات على نفسه ، وهو يتضمن الكمال بإفاضة الإيجاد والظهور لقوله فى الحديث الذى يتناقلونه : «كنت كنزا مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفونى » ، وهذا الكمال فى الإيجاد المنزل فى الوجود وتفصيل الحقائق ، وهو عندهم عالم المعانى والحضرة الكمالية ، والحقيقة المحمدية ، وفيها حقائق الصفات واللوح والقلم ثم الكرسى ثم الأفلاك ، ثم عالم العناصر ، ثم عالم التركيب ، هذا فى عالم الرتق فإذا

تجلت فهى فى عالم الفتق ، ويسمى هذا المذهب مذهب أهل التجلى والظاهر والحضرات .

وهناك من قال برأى يفوق هذا الرأى فى عدم تعقله وتفاريعه وبعده عن الواقع الحسى ، فهم يزعمون أن الوجود له قوى فى تفاصيله ، بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها ، والعناصر إنما كانت بما فيها من القوى وكذلك مادتها ، لها فى نفسها قوة بها كان وجودها ، ثم ان المركبات فيها تلك القوة متضمنة فى القوة التى كان بها التركيب ، وهم فى هذا كله يفترضون التركيب والكثرة لا بمذهب عقلى ، ولكن يوجبها عندهم الوهم والخيال ، فالموجودات المحسوسة عندهم كلها مشروطة بوجود المدرك البشرى ، فلو فرضنا عدم المدرك البشرى جملة لم يكن هناك تفصيل الوجود ، بل هو بسيط واحد ، فالحر والبرد والصلابة واللين ، بل والأرض والماء والنار والسماء والكواكب إنما وجدت لوجود الحواس المدركة لها ، فإذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل وإنما هو إدراك واحد وهو أنا لا غير ويمثلون لذلك بحال النائم الذى إذا نام وفقد الحس الظاهر فقد كل محسوس .

إن هذه الآراء تناقض أهم فكرة يقوم عليها الاستقراء المعنوى ، وهى فكرة التواتر ، فنحن نعلم أن هناك بلداً معيناً رغم إننا لم نسافر إليه ، وكذلك بوجود السماء والكواكب وسائر الأشياء الغائبة عنا ندرك ذلك بتوارد مجموعة من الأدلة المحسوسة على العقل فيصدقها ، إذن فقول أصحاب وحدة الوجود ان الإدراك البشرى هو الذى يخلق الكثرة ، وان الوحدة هى الأصل ، هذا القول مخالف لطبيعة العقل الذى يستطيع أن يستقرىء الجزيئات ليخلق منها الوحدة عن طريق الحواس ، والوحدة التى يخلقها العقل ليست وحدة وجود ، وإنما هى استخلاص كليات ضرورية ، تسهل على الإنسان تعامله مع الآخرين ومع الوجود نفسه .

وربط المعرفة بالذوق ليس من اختصاص صوفية الإسلام فحسب ، بل هذه الظاهرة موجودة عند صوفية المسيحية ، فأغسطين يرى أن الإيمان الدينى وهو فعل الإرادة ، يعد الخطوة الأولى فى المعرفة ، وأن الإدراكات الحسية عنده ليست إلا أموراً ذاتية عارضة ، وثمة عالم واقعى وراء هذه الإدراكات هذا العالم هو الذى تصل إليه عن طريق الإيمان وحسبنا لهذا قول أغسطين « قد يمكن أن يكون هناك إيمان دون أن

يكون هناك علم ، ولكن لا يـمكن أن يكون هناك علم دون أن يكون هناك إيمان »
فالإيمان إذن مصدر المعرفة ونبع اليقين عند أغسطين ، وكذلك الحال عند القديس
إنسلم الذى يقول : « أنا اعتقد لأفهم ذلك لأننى إذا لم أعتقد فلن أتـمكن من الفهم »
والقديس « توما الأكوينى » لا يقر بأن العقل الطبيعى يستطيع البرهنة على حقائق
الوحى فهذه الحقائق ليست متضمنة فى العقل ولكنها فوق متناوله ، وهذا هو السبب
فى أنها موضوع الإيمان .

ولم يستطع ديكارت أن يتخلص من هذه الظاهرة ، فربط المعرفة بالإيمان وجعل
من الضمان الإلهى عاملاً أساسياً لحفظ العقل من تضليل الشيطان الماكر ، فيقول : «إن
الله هو الذى يضمن كل معرفةوكل حقيقة وكل علم ، فالضمان الإلهى هو الدعامة
الأولى للمعرفة فالله هو مبدأ المعرفة والوجود ومنبع اليقين ، ويذهب هذا المذهب أيضاً
« مالبرانش » فيرى أن الحقيقة هى الله الحاضر فينا المفكر فينا ، والمعقول هو المطلق ،
والمعيار العملى للحقيقة هو وضوح الأفكار .

ولكن كل هذا يـجعل ثنائية بين العقل والإيمان ، قد لا تقل خطراً عن ثنائية
الفكر والموضوع ، فهى تشطر الذهن شطرين وتقضى على العقل الذى هو مناط
التكليف .

إن قول الشاطبى بـمنهج الاستقراء المعنوى الذى يعتمد على ظواهر محسوسة ،
ومعرفة كسبية ، ورفض المعرفة الذوقية ، يعتمد فى أساسه على التجربة البشرية التى
لا يتيسر لها المعرفة إلا عن طريق ما عهدته فى خبرتـها وعالمها ، وهى بذلك معرفة
هادفة ترمى إلى تحقيق مصلحة للإنسان فالمعرفة الإيمانية حتى وإن كانت صادقة
فما هى الفائدة المرجوة من ورائها . هل هى معرفة من أجل المعرفة ؟ إذا كان ذلك
صادقاً فهى لا تـختلف عن الفكر الفلسفى الميتافيزيقى ، كما أنها معرفة ذاتية والاستقراء
المعنوى موضوعى وعام ويستخلص كليات ضرورية من مجموع الجزئيات ..

سادساً : الاستقراء المعنوى والإستقراء المنطقى والعلمى .

ظهر لفظ الاستقراء بمعناه المنطقى أول ما ظهر عند أرسطو وهو أن يبرهن بأحد
الطرفين أن الطرف الآخر فى الواسطة موجود ، مثال ذلك أن تكون واسطة أ ، جـ

هى ب وأن نبين د ، جـ أن أ موجودة فى ب فعلى هذا النحو يعمل الاستقراء ، ومثال ذلك أن يكون أ طويل العمر ، وب قليل المرارة وجـ الجزئيات الطويلة الأعمار كالإنسان والفرس والبغل وأ موجودة فى كل جـ فإن رجعت جـ على ب الواسطة فإنه يجب لا محالة أن تكون أ موجودة فى كل ب ، لأنه قد تبين أنه إذا كان اثنان مقولان على موضوع واحد ، ثم رجع الموضوع على أحد الطرفين ، فإن الطرف الآخر يقال على الطرف الذى كان عليه جرى الرجوع وينبغى أن نفهم من (جـ) جميع جزئيات الشىء العام . لأن الاستقراء لجميع جزئيات الشىء العام يبين النتيجة .

والاستقراء الأرسطى ينتج دائماً المقدمة الأولى التى لا واسطة لها ، لأن الأشياء التى لها واسطة تكون موضوع القياس ، أما ما لا واسطة له فهو موضوع الاستقراء ، بهذا يتعارض القياس مع الاستقراء ـ عند أرسطو ـ لأن القياس يعتمد على الواسطة بين الطرف الأكبر والأصغر ، أما الاستقراء فتبين بالطرف الأصغر وجود الأكبر فى الأوسط .

والاختلاف بين الاستقراء المعنوى والاستقراء الأرسطى يتمثل فى أن الأول يفيد اليقين أما الثانى فلا يفيد اليقين ، كما يختلفان معاً حول فكرة الضرورة والكلية ، فالضرورة والكلية لا يتم البرهنة عليهما فى منطق أرسطو عن طريق الاستقراء ، ولكن يتم البرهنة عليها عن طريق القياس ، لأن القياس يتم بمقدمات ضرورية ، أو بمقدمات محتملة ، فإن كانت المقدمات ضرورية فالنتيجة أيضاً ضرورية وإن كانت محتملة ، فالنتيجة أيضاً هذه حالها ، وأما ما كان بالإتفاق فلا هو ضرورى ، ولا على أكثر الأمر ، فلا برهان عليه .

والشاطبى يبرهن على الضرورى والكلى بطريق الاستقراء المعنوى ، أما القياس عنده فهو ظنى ، ولا يمكن أن ينتهى إلى ضرورة عقلية ولا إلى كلى ، وهنا يتوافق الشاطبى مع ابن سينا فى القول بأن الاستقراء الذى يستوفى فيه الجزئيات كلها فإنه يفيد اليقين إن كانت القضايا الجزئية يقينية ، ولكن ابن سينا يذهب إلى أن ذلك النوع من الاستقراء هو فى حقيقته قياس شرطى ، وقد سماه « المقسم » وجعله يختلف عن الاستقراء الأرسطى وهناك وجه شبه قوى بين فكرة التجربة عند ابن سينا وبين فكرة الاستقراء المعنوى ، فالتجربة عند ابن سينا معناها أن تصديق المقولات يكتسب بالحس من خلال طرق

أحدهما بالعرض ، والثانى بالقياس الجزئى ، والثالث بالاستقراء ، والرابع بالتجربة ، والتجربة عنده هى مزيج من القياس والاستقراء ، وهى آكد من الاستقراء وتأتى المعرفة فيها عن طريق الكسب من المحسوسات ، وهى ليست كالاستقراء لأنها تفيد علماً كلياً يقينياً .

فالتجربة عند ابن سينا إذن تشبه تماماً فكرة التواتر المعنوى . وهو يحددها بقوله : « التجربة مثل أن يرى الرائى أو يحس الحاس أشياء من نوع واحد يتبعها حدوث فعل وانفعال ، فإذا تكرر ذلك كثيراً جداً حكم العقل ان هذا ذاتى لهذا الشيء وليس اتفاقياً عنه ، فإن الاتفاق لا يدوم » .

إذن الفرق بين المحسوس والمستقرى والمجرب ، أن المحسوس لا يفيد علماً كلياً البتة ، والآخران قد يفيدان ، والفرق بين المستقرى والمجرب أن المستقرى لا يوجب كلية بشرط أو غير شرط ، بل يوقع ظناً غالباً اللهم إلا أن يؤول إلى تجربة فالمجرب يوجب كلية .

من هنا نجد أن فكرة التجربة عند ابن سينا قد تكون هى نفسها فكرة الاستقراء المعنوى ، ولكن الشاطبى يمتاز عن ابن سينا فى أنه جمع بين فكرة الاستقراء والتجربة عند ابن سينا ، أو جمع بين فكرة الاستقراء الأرسطى والتواتر المعنوى فى علم الحديث ، ومزج منهما منهج الاستقراء المعنوى .

وإذا كان الاستقراء المعنوى يختلف عن الاستقراء الأرسطى ، فإنه أيضاً يختلف عن الاستقراء فى العصر الحديث ، فالطرق الاستقرائية للعلم القديم وللعلم الحديث ليس بينهما إلا تشابه لفظى ، وهما يشتركان فى أنهما يبدآن من معطيات مبعثرة أو من جزئيات ثم يتحركان نحو التعميمات ، ولكن التشابه بينهما لا يتجاوز الصيغة الغامضة التى تقول : « السير من الجزئيات إلى ما هو عام » ، فالجزئيات مختلفة فكرتها فى الحالتين اختلافاً جوهرياً كما أن عملية السير أو الطريقة التى يوصل بها من الجزئيات إلى ما هو عام مختلفة فى إحدى الحالتين عنها فى الأخرى .

ولقد بدأ المعاصرون يدرسون الاستقراء من ناحية المبادىء التى يقوم عليها ويربطون بين هذه المبادىء ومبادىء المنهج التجريبى الذى يقوم عليه العلم . كما أنهم

درسوا أيضاً مسائه الضمان الذى يضمن لنا الانتقال من الحالات الجزئية المشاهدة إلى وضع القانون العام وجعلوا من مبدأ العلية مبدأ رئيسياً ويقوم عليه الاستقراء وبالتالى كل بحث علمى .

ومسألة العلية أو الجبرية إنما تقوم على مبدأين أساسيين هما مبدأ العلية ومبدأ الغائية ، فالمبدأ الأول معناه أنه إذا كانت هناك سلسلة من الأحداث فإن وجود ظاهرة لا بد أن يعين وجود ظاهرة أخرى ، والمبدأ الثانى بين أن وجود ظاهرة فى نظام معين لا يتعين تعيناً حقيقياً إلا بالنسبة إلى نظام الكل وعلى ذلك فإن مبدأ العلية العام يقصد به أن الظواهر يحدد بعضها بعضا وإنه لكى يتم وجود ظاهرة من الظواهر فلا بد أن تكون مسبوقة بظاهرة أخرى أو على الأقل تكون هناك صلة بها ، بحيث يرتبط وجودها بوجود الأولى . وهكذا نجد أن الكون سيتركب من سلسلة مترابطة من الظواهر التى يحدد بعضها بعضا . ولكننا لو استمررنا إلى غير نهاية فإننا سننتهى قطعاً إلى الفوضى والاختلال وسيكون حال العالم كحاله فى مذهب ابيقور قبيل تجميع الذرات من أجل تكوين الألوان ، وبذلك فإن هذا المبدأ غير كاف ، لأن افتراض إمكان حدوث مثل هذه الحالة من الفوضى ممكن وليس أقل إمكاناً من فكرة الجبر المطلق ، ولذلك فلا بد من أن يتدخل مبدأ آخر يحول دون حدوث هذه الفوضى المطلقة وهذا المبدأ هو مبدأ الغائية ، والغائية تعنى أن هناك نظاماً يقتضى ترابط الأشياء على نحو ضرورى ومن شأنه أن يجعل الجزء الواحد يتوقف فى تركيبه وطبيعته على الجزء الآخر ومن هنا صاغ لاشلييه هذا المبدأ « إذا كونت الظواهر نظاماً فإن هذا النظام فيه نقود فكرة الكل فكرة الأجزاء ، وطبيعة الكل تحدد طبيعة الأجزاء » .

من هنا يكون معنى الغائية هو المعنى الذى يتعلق بطبيعة الشىء نفسه من حيث تركيب وظائفه وأجزائه بعضها بالنسبة إلى بعض من أجل تحقيق كماله أو فكرته الموجهة .

ولسنا الآن بصدد البحث عن أساس الاستقراء العلمى بحثاً مستوفياً فهناك مبادىء أخرى قد وضعت بالإضافة إلى ما وضعه لاشلييه من مبادىء ، ولكن المقصود هنا هو بيان أن الاستقراء قد أرتبط بالمنهج العلمى الذى يختص بالبحث فى العلوم الطبيعية .

والغلطة التى وقعت فيها أغلب المدارس الفلسفية المعاصرة هى أنها حاولت أن تطبق المنهج العلمى على الدراسات الإنسانية ، فنتيجة لذلك أخرجت الوضعية المنطقية الفلسفة من مجال البحث لعدم اتفاقها وطبيعة المنهج العلمى ، وأصبحت أى قيمة ـ طبقاً لهذا المنهج ـ ليست بذات قيمة .

ومع ذلك فالمنهج العلمى قد فشل فى تحديد جوانب معينة للعلم وتاريخ العلم يدلنا على أن هناك فروضاً كثيرة قد لعبت دوراً هاماً فى تقدم العلم مع أنها فروض كانت عند نشأتها الأولى تأملية خالصة ، وكانت الوضعية إذا التزمت مبادئها عليها أن ترفضها باعتبارها ميتافيزيقية لا أكثر ، ومن أمثلة هذه الفروض فكرة بقاء الطاقة بغير زيادة أو نقصان ، وفكرة الارتقاء التطورى كما أن المنهج العلمى لم يزودنا بحقائق جديدة فى مجال الدراسات الإنسانية ، وعلى الرغم من الزعم بأنها فلسفة علمية « بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة » ، إلا أنها قد كانت من بعض نواحيها وارثة لمذهب ميتافيزيقى سابق كان يعزو للأفكار خصائص الصدق والكذب بحكم طبائع تلك الأفكار نفسها .

وعلى ذلك فهى لا تعدو أن تكون فرعاً من المذهب التجريبى التقليدى ، وهى كأصلها الذى نشأت عنه قد أدت خدمة جريئة فى كشفها عن مدركات ثم استئصالها لتلك المدركات . مدركات لا تجد لها من المعنى أو من اختبار الصدق شيئاً من الخبرة يؤيدها فهى مدركات وجودها ضار فى عالم الإدراك الفطرى ، وعالم العلم على السواء ، والعلم فى حقيقته لا يستجيب لمطالب العقل البشرى جميعها ، فليس فى وسع العلم ان يمكننا من الإحاطة بمعرفة العالم وبإدراك المطلق ، والعلم يضع لنا غاية نتطلع إليها فى أفعالنا ، ولا يحدد لنا هدفاً نتوخاه فى أعمالنا .

والدراسات التى تحاول أن تجعل من الإنسان مادة طبيعية يمكن دراستها من خلال منهج علمى تجريبى قد ظهر عجزها واضحاً عندما لم تستطع أن تصل إلى غايتها ، فكل ما فعلته هو أنها أرشدتنا إلى منهج يمكن من خلاله دراسة الظواهر البشرية وعندما وجدوا أن هناك صعوبة فى تطبيق هذا المنهج ، انتظروا أن يفتح العلم عليهم بشىء جديد قد يحل هذه المعضلة .

ولكن العلم بمنهجه يستخلص نتائجه العملية مباشرة ، وليس من طبيعته الارجاء ، فمن جهة المبدأ يتوقف تقدم هذا الفن على تقدم العلم ، وكلما أصبحت معرفتنا بقوانين هذه الحقيقة الاجتماعية أكثر اتساعاً ودقة ، استطعنا أن نأمل فى استنباط تطبيقات مفيدة .

من هنا يمكن القول بأن الدراسة العلمية الموضوعية للكائن البشرى على مثال الدراسة الموضوعية العلمية للطبيعة المادية غريبة فى مظهرها ، لأن المماثلة بين هاتين الطبيعتين تبدو مصطنعة ، وخاطئة ، فكلمة العلم لا تتناسب إلا مع الطبيعة المادية وحدها .

والصعوبة الأولى التى تصادفنا فى محاولة تطبيق المنهج التجريبى للتأكد من صحة قوانين الظواهر الإجتماعية هى أننا لسنا بصدد ظواهر نستطيع أن نجرى عليها تجارب صناعية . وحتى إذا استطعنا أن نخترع تجارب ونحاول تطبيقها فإننا نعمل ذلك ونحن واثقين من عدم إمكان تدوين ملاحظاتنا عن نتائج كل حالة وعن صحتها ، ولما كانت هذه الحقائق فى تغير مستمر ودائم قبل أن يمضى وقت كاف لتحقيق نتائج التجربة فإن بعض الآثار المادية أو بعض العناصر قد يبطل أثرها وتتخذ اتجاهاً آخراً مغايراً لعملها الأول .

وبذلك ننتهى إلى أن الاستقراء العلمى إذا كان قد نجح فى أن يكون أساساً للتجربة العلمية فى مجال العلوم الطبيعية فإنه قد فشل فى أن يكون منهجاً للبحث فى الدراسات الإنسانية ، لأن أغلب الظواهر الاجتماعية سواء أكانت دينية أو تشريعية أو اقتصادية لا تصل إلينا إلا عن طريق الروايات الشفوية أو المكتوبة أو النصوص أو مختلف أنواع الآثار ، وأخيراً عن طريق الرموز التى يجب تأويلها ، ونحن نؤولها عندما نستعيد بتفكيرنا الحالات الشعورية التى أدت إليها بحسب الأصل ، ولهذا كنا فى حاجة إلى منهج يفى بهذا الغرض ولا يكون قائماً على الصورية البحتة أو التجريبية العلمية ، ولا يمكن أن نجد منهجاً واضحاً وضوح منهج الاستقراء المعنوى يفى بهذا الغرض .

سابعاً : تعقيب :

الاستقراء العلمى يبدأ تجريبياً وينتهى تجريبياً ، فهو يبدأ من ستقراء جزئيات محسوسة لينتهى إلى قانون عام يحكم هذه الجزئيات ، أما الاستقراء المعنوى فإنه يبدأ تجريبياً أيضاً ، ولكن تجريبيته تختلف عن تجريبية الاستقراء العلمى فى أنها استقراء للنصوص بالإضافة إلى استقراء الواقع ، وينتهى الاستقراء المعنوى إلى إستخلاص كليات عامة ضرورية يقينية ، وهذا من شأنه أن يكون أكثر ارتباطاً بالفهم منه بالحس .

ومن هنا نجد أن معنى الفهم عند الشاطبى يختلف عن معنى الفهم عند كانط ، فالفهم عند كانط يعتمد على الحدس فهو لحظة يتم بها الفهم أو هى لحظة كشف أو إلهام ، تعتمد على المنهج الذوقى فى المعرفة والتى سبق وأن رفضه الشاطبى .

أما الفهم عند الشاطبى فهو يخضع لمنهج حسى يبدأ من دراسة الطبيعة البشرية والواقع فى صورة فطرية ، ثم ينتهى إلى إستخلاص قيم كلية ، وعلى ذلك فإن الفهم يعد جزءاً هاماً من نظرية المعرفة ، فمثله مثل الإدراك العقلى للأشياء الخارجية ليس له نهاية يقف عندها .

وبمنهج الاستقراء المعنوى استقرى الشاطبى النصوص الشرعية واستخلص منها مقاصد ثابتة ، وأثبت أن هناك قيماً جزئية لا تتغير ولا تتبدل مثل العدل والإحسان وبر الوالدين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهذه قد ورد فيها الأمر ، وان هناك قيماً فاسدة يرفضها الإنسان بطبيعته وان أقبل عليها مسوقاً برغبته وشهواته ، فورد فيها النهى ، وقد عبر الشارع عن القيم الأخلاقية فى جمل خبرية وهذا يجعلها تحمل معنى الصدق والكذب ، ولهذا يكون المعيار الذى يمكن استخدامه فى الحكم بصدقها هو الواقع الفعلى للإنسان .

وأكثر الصيغ الأخلاقية قد جاءت فى صورة النهى ، وهذا يدل على أن الشارع يقر قيماً موجودة فعلاً فأخذ يؤنسهم بما كانوا يعدونه كرماً وأخلاقاً حسنة فامتدح القيم التى كانوا يألفونها ويمتدحون بها بعضهم البعض فكان من أول ما نزل وخوطبوا به هو

قوله تعالى : ﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر ﴾[1] .

ثم أبطل القيم الفاسدة والضارة لأن وجه المصلحة فيها أقل من وجه المفسدة التى تعود على الإنسان[2] . وانتهى الشاطبى من استقراء القيم الجزئية إلى استخلاص قيم كلية ضرورية ، وطابق بين هذه الكليات الضرورية التى استقرأها من الشريعة وبين ما استقرأه من واقع الطبيعة البشرية ، ووجد أن مقاصد الشارع تنطبق تمام الانطباق على مقاصد الإنسان .

ولم يعتمد الشاطبى فى ذلك على استفتاء الوجدان بل شرط أن يخرج الإنسان عن داعية هواه حتى يسير طبقاً لما يمليه عليه العقل والشرع ، فكان على الوجدانات الفردية أن تخضع لهذه الضروريات الكلية ، وإذا تزاحمت وتنافست فالأصل أن يبذل كل امرىء جهده للتوفيق بينها لإعطاء كل ذى حق حقه ، فإن بلغ التزاحم مبلغ التعارض ، كان من الواجب أن نضع لكل واجب رتبته تقديماً أو تأخيراً زيادة أو نقصاً ، ليبدأ العامل بالأهم قبل المهم وبالمهم قبل غير المهم فيجعل الضرورى قبل الحاجى والحاجى قبل التحسينى أو التكميلى ، ويضحى بالأدنى فى سبيل المحافظة على الأعلى .

من هنا نجد أن الشاطبى قد كان هدفه من المنهج فى المقام الأول إبراز الجانب الاجتماعى والأخلاقى للشريعة الإسلامية ، وانتهى إلى أن هناك قيمة تعلو كل القيم وهى المصلحة البشرية ، وبهذا رد القيم الأخلاقية إلى طبيعة المجتمع وطبيعة النفس البشرية وفى نفس الوقت تهدف القيم إلى ما ينبغى أن يكون .

---

(١) سورة النحل ، آية ٩٠ .

(٢) مثل الخمر والميسر (أنظر سورة البقرة ، آية ٢١٩) .

الفصل الخامس

أساس القيم فى فكرة المقاصد

أولاً : تمهيد :

المصلحة هى الغاية من وضع الشريعة ، وهى تتحقق إذا حافظنا على الضروريات ومن هنا فإن هذا الفصل يهدف إلى إثبات أن المصلحة تعادل القيمة من حيث المعنى ومن حيث الواقع الفعلى لكل منها ، كما يهدف إلى اثبات أن هذه القيم الخمس هى الأساس الوحيد الذى يصلح كأساس لبناء نظرية متكاملة فى فلسفة الحضارة ، ولما كانت الحضارة تقوم على دعائم خلقيه ، فبالتالى فان هذه القيم صالحة لنظرية خلقية ترتكز على مبدأ المحافظة على الدين والنفس والعقل والعامل النفسى أى ما يسمى بالضروريات والتى هى فى عرف الفقهاء المصلحة المرسلة .

ثانياً : المصلحة والقيمة الخلقية :

لفظ القيمة اسم هيئة من قام الشئ بكذا ، يعنى كان ثمنه المقابل له كذا ثم استعمل بمعنى القدر والمنزلة ومن هنا نشأ المعنى الفلسفى لهذه الكلمة ، فهو انتقال من دلالة مادية معروفة فى علم الحساب ، وعلم الاقتصاد السياسى ، إلى دلالة معنوية عما فى الأشياء من خير أو جمال ، أو صواب .

والقيمة بوجه عام مجموعة الخصائص الثابتة للشئ الذى يقدر بها ، ويرغب فيه من أجلها ، ويتكون سلم القيم للأشياء من جهة تفاوتها فيما يقتضى لها التقدير ، أو ما يبحث على الرغبة فيها ، وقد يكون ذلك ثابتا للشئ باعتبار ذاته أو باعتباره وسيلة لتحقيق معنى فى غيره وهذا هو أساس الرغبة .

وفكرة البحث فى القيمة لم تظهر إلا حديثا ، فقد كان علماء الاقتصاد أسبق من أهل العلوم الاجتماعية فى الاهتمام المعاصر بالقيمة ، فقد عكفوا منذ قرن مضى على البحث فيها وفى الدور الذى تلعبه فى حياة الإنسان ، وتعمقوا فى دراستها وتحليلها ، وما يتصل بها من اشباع الحاجات والرغبة حتى وصف بعضهم علم الاقتصاد بأنه علم القيمة وعلماء الاقتصاد من أمثال آدم سميث ، وجسون ستورت مل قد وسعوا المعنى الاقتصادى الضيق ، فميزوا بين القيمة فى الاستعمال والقيمة فى التبادل ، وبهذا مهدوا الطريق أمام استعمالها فلسفياً .

وهناك فرق بين الموضوعات المشبعة ، وبين الموضوعات التى تعبر عن الاستحسان ، فالأولى تسمى فى علم الاقتصاد قيمة الفائدة وكل شئ يكون مرغوبا لكل الناس عندما تكون له مثل هذه القيمة ، وكل الموضوعات السارة إنما تكون كذلك لأنها تشبع رغبة ، أما الثانية وهى التى تعبر عن الاستحسان فلا يمكن أن تخضع لقيمة مطلقة لأنها تخضع لمعايير فردية ورغبات بشرية ومن هنا رفض الفقهاء فكرة تحديد موضوع القيم على أساس الرغبة البشرية التى تخضع للاستحسان .

وهناك فرق آخر بين القيم الوسيلية والقيم المطلقة ، فالقيم الوسيلية هى القيم التى تكون وسائل لانتاج قيمة أخرى ولذلك فالمحافظة على الدين والنفس والمال والنسل والعقل هى قيم وسيلية لأنها تهدف إلى قيمة أسمى مطلقة وقائمة بذاتها وهى المصلحة .

ولقد اختلفت المذاهب الفلسفية حول معنى خيرية القيمة فبينما سد جويك يرى أن اللذة لها قيمة نجد كانط ينظر إلى اللذة أو السعادة على أنها ليست قيمة ذاتية وإنما قيمتها خارجة عنها ، فكانط تمسك بفكرة الفضائل الجامعة والتى سوف تكافئ كميات مناسبة من السعادة التى تسمى بالخير الذاتى .

وليس «كانط» أو «سد جويك» هما أول من أثار هذه المشكلة فمنذ القدم اختلفت الآراء فى الأساس الذى تقوم عليه قيم الأشياء ، هل هو ظروف اعتبارية أم ــ حقائق ذاتية ؟ وكان ذلك أخذا وردا من قديم بين الأفلاطونيين الذين يجعلون قيم الأشياء فى مقدار محاكاتها للعالم العلوى ، والمشائين الذين يرون أسس القيم فى التطابق بين الارادة والعقل وعند الرواقيين الذين يرجعونها إلى موافقة الطبيعة والأبيقوريين الذين يحكمون فيها مقياس اللذة .

ثم جاءت المسيحية فأبرزت ما للتعاليم والوحى السماوى من شأن فى الحكم على قيم الأشياء والأعمال ، فتكبر بشعور ما يترتب عليها من ثواب ، وقد أكثر الإسلام فى هذا وأبرزه فى صورة واضحة ، وبين ما يربط الانسان بواقعه وقد استخلص الفقهاء القيم الخمس الضرورية ورأوا أن المحافظة على هذه القيم فيه ربط للدنيا بالآخرة ، ولهذا الارتباط شأن فى تقويم الأشياء والحكم عليها .

بهذا أوضح الفلاسفة معنى القيمة وأضفوا عليه معانى متعددة ، واختلفت الآراء حولها وأصبح هذا المصطلح هو السائد فى فلسفة الأخلاق بعد أن كان الخير الأقصى هو موضوع البحث الخلقى ، فقد كانت الأخلاق تعرف بأنها دراسة الخير الأقصى للإنسان ، وموضوع البحث الخلقى الرئيسى هو كل ما يتضمن فكرة ما هو الخير الأقصى أو ما هو مرغوب فيه عند الإنسان ، أى كل ما يقع عليه اختيارة أو ينشده ويسعى إليه عن عقل ، لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيده ، بل باعتباره غاية لذاته .

وفى الفكر الاسلامى عرف الخير الأقصى من الفلسفة الأفلاطونية ، ولكن الاشتراك الجمهورى أو الذوق الفطرى ولغة الاستعمال فى العربية قد نظرت إلى الخير من منظور آخر ، ففى كثير من الأحيان يأتى بمعنى المال أو الصالح من العمل وقد فضل علماء أصول الفقه استخدام لفظ المصلحة لعموميته عن لفظ الخير

والمصلحة كما يعرفها علماء النحو والتصريف ، مفعلة من الصلاح بمعنى حسن الحال وصيغة التفضيل تستعمل لمكان ما كثر فيه الشئ المشتقة منه ، فالمصلحة يعرفها الطوفى بقوله « فمن حيث لفظها فهى مفعلة من الصلاح وهو كون الشئ على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشىء له كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة

وفى العربية يأتى لفظ مستقيم فى مقابل لفظ معوج فقام واستقام أى أصبح معتدلا وقوم أى يساوى بين شيئين . وبهذا نجد أن القيمة تساوى المصلحة وتساوى أيضا فكرة العدالة من حيث إن كلاً منهم يعنى أن يكون الشئ فى حالة مستقيمة والقوام بالفتح العدل ..

ولقد نظر الشاطبى إلى المصلحة كغاية فى ذاتها واستمد هذه النظرة من واقع تجريبى علمى طبقا لمنهج الاستقراء المعنوى ، ولذلك عرفها بأنها مجموع الضروريات والحاجيات والتحسينات ، والضروريات هى قيم وسيلية تهدف إلى تحقيق غاية وهذه الغاية هى حياة صالحة للناس جميعا للفرد وللمجتمع ، وهذه الغاية تضفى على القيم الخمس الوسيلية معناها لكى تحقق كمال الموجود البشرى ، وبذلك تصبح قيمة خلقية معيارية ، ولكن هذا الأمر يتوقف على صدق القضية الخاصة بوجود غاية خلقية واحدة شاملة لجميع الأفراد ، وهذا يتطلب طبيعة إنسانية مشتركة تدفع الأفراد جميعا إلى طلب ذات الغايات ، وهذا هو ما حاول الشاطبى أن يبينه من خلال فكرة المقاصد ، إذ أثبت أن هناك غاية خلقية واحدة لجميع البشر وهى المصلحة وقد استخلص هذه النتيجة من الحاجات الضرورية للإنسان والتى لايستطيع البقاء أو الحياة بصورة صالحة بدونها ، فأوضح أن هناك أمورا مشتركة بين جميع الأفراد مثل وحدة الاعتقاد (المحافظة على الدين) وعدم الاعتداء على حياة الانسان (المحافظة على النفس) وتمتعه بالعقل فى صورة سليمة وأعماله فى كل شئون الحياة (المحافظة على العقل) وحفظ الحقوق والممتلكات (المحافظة على المال) وصيانة الكيان الأسرى والاجتماعى (المحافظة على النسل) ، كل هذه الأمور ضرورية لكل الأفراد وهذه الضرورة مستقلة عن آرائنا ورغباتنا الفردية ، فوجود هذه الضرروريات هو أساس المصلحة التى هى غاية الأحكام المعيارية .

أما ما يقابل هذه المصلحة ، فهو المفسد ، وهى الأفعال التى تمنع أو تعوق تحقيق غاية الأخلاقية ، وهذه المفاسد تتمثل فى تعدد الاعتقادات (هدم الدين) والقضاء على الحياة الانسانية ، سواء أكان ذلك واقعا على الفرد أم على المجموع ، وإتلاف العقل بما يعوقه عن قيامه بوظيفته التى تكفل المصلحة العامة والخاصة على السواء ، والتعدى على الملكية التى تشيع الفوضى بين الناس ، واضعاف التماسك الأسرى والاجتماعى (الاعتداء على المحارم) .

بهذا نجد أن المصلحة تؤلف مجموعة من القيم الخاصة ، وكل قيمة من هذه القيم ناقصة بمفردها فالقيمة الاقتصادية مثلا لا يمكن أن تعالج إلا من خلال القيمة الاجتماعية والدينية لأن الغاية من أى علاج اقتصادى هى مدى ملاءمته للطبيعة البشرية ..

كما أن المصلحة هى الغاية الأسمى والمقصد النهائى للأخلاقية ، فمعنى أنها تصف الدين والنفس والعقل والمال والنسل بصفة الضرورى ، هو أنها شرط ضرورى لنمط معين من الحياة الإنسانية ، فإذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة .

وهذه الضرورة صفه ثبتت عن طريق الإستقراء المعنوى ، وفى هذا تأسيس ـ الأخلاق على الواقع المستمد من الطبيعة البشرية ، ليست مجرد تعريفات مجردة بحيث يمكن أن تخضع للتفسيرات اللغوية ، أو تخضع للعقل الخالص ، بحيث يمكن استخلاصها من مفهومات ميتافيزيقية ، أو هى وليدة رغبة ذاتية ، ونتيجة حتمية لطبيعة مذهب فلسفى معين ، وإنما هى شروط واقعية وعملية وضرورية لكل الأفراد ، ومن هنا تستمد منزلتها كضابط أعلى للسلوك الإنسانى وكغاية فى ذاتها فى نفس الوقت .

ونفس هذا المعنى هو الذى تحاول الفلسفات المعاصرة أن تصل إليه لتعريف القيمة فيقول اميل برهبة «ان مفهوم القيمة بمعناه الأوسع يتمثل فى تلبية حاجات الإنسان الكثيرة سواء منها الحاجات الأولية الضرورية أو الكمالية ويتجلى نمو هذه الحاجات فى ازديادها وتعقدها واتجاهها فى منحنى البحث عن الأغراض الكمالية ، ثم تأتى النزعات الأخلاقية والبديعية والدينية فتزيد التعقيد السابق وتضيف إلى كيان الإنسان فى العالم مطالب أخرى جديدة فتغنى بالتصعيد وجدان الإنسان وتعمره ، ولذلك يصح أن نعرف القيمة ـ فى نظر برهية ـ بالمعنى الأوسع على أنها تبين الوقائع التى تلازم عملنا ، أو أنها الشروع فى العالم ووسمه بسمات مطالبنا الدائمة ، أو الموقوتة ، وإنما ينشأ غموض معنى القيمة عن لا ماديتها . فالقيمة شرط كل وجود ولكنها ليست بذاتها وجود انها تبدو لنا فى ثوب شئ نرغب فيه ، أو هدف يبغى نواله ، مطلب نسعى إلى تحقيقه ، غير أنها لا تتحدد بالهوية مع الموضوع الراهن أو مع اللحظة التى ينشدها .

ان أميل برهبة يدور حول الفكرة التى وصل إليها الشاطبى عن معنى القيمة ولكنه لم يستطع أن يربطها بالواقع التجريبى أو أن يضفى عليها سمة الضرورى كما فعل الشاطبى ، أو أن يقول لنا ما هى القيمة فكل ما قاله لم يوضح طبيعتها وإنما قام بتعريفها بالسلب ، كما أن تعريفها بأنها تبدو فى ثوب شىء نرغب فيه أو هدف نبغى نواله فيه غموض ناهيك عن الذاتية المطلقة التى تبدو فى ما هو مرغوب فيه .

ويفضل « رسل » مصطلح الاشباع على مصطلح المصلحة لكى يعبر به عن القيمة فيقول « ان تعبير مصلحة كما يستعمل عادة له مفهوم أضيق مما ينبغى ، فنحن نقول ان رجلاً يتصرف بدافع من مصلحته الذاتية إذا تبرع بماله بدافع من نزعة خير ولكنه قد يجد اشباعا فى هذا التصرف ، إذا كان ذا طبيعة سمحة ، أكثر مما يجد فى التمسك بما له بخلاً وعلى ذلك يرى رسل أن تعبير اشباع واسع إلى حد يكفى لأن يضم كل مايصيبه المرء نتيجة لتحقيق رغباته وليس من الضرورى أن تكون لهذه الرغبات علاقة بالذات سوى أن المرء يحس بها .

لقد فهم رسل معنى المصلحة بالمعنى المألوف عند أصحاب مذهب المنفعة أما المقصود بالمصلحة فى فكرة المقاصد فقد تبين أنها قيمة أسمى من الاشباع لأن المصلحة هى مجموع الضروريات والحاجات والتحسينات التى تجمع كل أنواع الاشباع لدى الفرد والمجتمع ومن هنا تختلف المصلحة عن اللذة أو المنفعة لأننا حين نقول ان انسانا يقوم بفعل ما من أجل لذته الشخصية نعنى أنه اختار هذا الفعل وآثره على غيره وبهذا يتحدد اتجاه ارادته ، والقول بأن كلمة لاذ يراد بها ما يؤثر على اختيار الإنسان ويجذب إليه ارادته كلام يحتمل الجدل ، إذ ان من تحصيل الحاصل أن نقول اننا نرغب فيما هو لاذ أو اننا نرغب فى شئ لأنه يبدو لنا لاذا ، لأنها تفيد معنى مرغوباً منا ، ولكننا إذا فهمنا معنى اللذة فهما أدق وجدنا أن ما نرغب فيه ليس هو اللذة فقد نرغب فى شئ فيه ألم بالنسبة لنا ولكنه قد يكون مفيداً فيما بعد .

والشاطبى رفض فكرة اللذة أو المنفعة لأنه رأى أن المنافع والمضار كيفيات أضافية لاحقيقية ، بمعنى أنها منافع أو مضار فى حال دون حال ، وبالنسبة إلى شخص دون آخر ، فالأكل مثلا نافع للإنسان ولاذ له ، ولكن ذلك وفقا لشروط معينه كالحاجة الى الطعام ، أوكونه لذيذا غير كريه ولا بمر ولا يولد تناوله أو أكتسابه ضررا

ما عاجلاً أو آجلاً ، وهذه الأمور قلما تجتمع ، فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع لهم أو تكون ضرراً فى وقت أو حال ولا تكون كذلك فى وقت أو حال آخر

وهذا يدل على أن اللذة وجدان يصاحب إشباع الرغبات المؤقتة أما المصلحة التى ينظر إليها الشاطبى كقيمة خلقية عليا ، فهى تعمل على تحقيق الذات ككل بصرف النظر عن اشباع الرغبات الفردية أو المؤقتة ، بل برغم الألم الذى ينشأ عن رفض اشباعها أو الفشل فى ارضائها .

ولكى ينقذ سد جويك مذهب المنفعة العامة فى العصر الحديث من النقد الموجه إليه ، حاول أن يميز بين نوعين من اللذة ، الأول هو مذهب اللذة الأنانى الذى يمثله أبيقور ، والذى يتخذ من لذة المرء نفسه وألمه معياراً للسلوك ، والقائم على أساس النظرية النفسية القائلة بأن هدف كل فعل لنا إنما تحصيل اللذة أو تجنب الألم ، وأن اللذة والألم قابلان للقياس والمقارنة فيما بينهما ، بحيث يكون من الممكن مواجهتها الواحد بعد الآخر ، والبحث عن توازن ملائم بينهما . والثانى هو مذهب المنفعة العامة كما يتمثل عند «بنتام» ومل (جون ستيورت) اللذين يتخذان معيار السلوك لا من سعادة كل فرد ، بل من سعادة المجموع فنى كل فعل كائن حى يتعين عليه مراعاة مصالح جميع الأشخاص الآخرين الذين قد يتأثرون به . وهكذا كانت الصيغة التى تلخص رأى بنتام هى أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس .

ولكن هذا التمييز لا قيمة له لأن كلا المذهبين (اللذة والمنفعة) يقومان على اعتبار الكيفيات الاضافية ومن المتعذر أن تكون المنفعة عائدة على الكل بنفس المقدار الذى تعود به على البعض الآخر فى نفس الوقت .

ان التجربة تظهر لنا أن هناك قيما أخرى غير اللذة ينشدها الناس ، وذلك مثل القيم الروحية ، فهذه ليست ملذات لأنه ليس ثمت شئ نافع فى ذاته ما دامت المنفعة مجرد مفهوم يشير إلى واسطة تؤدى بنا نحو شئ ذى قيمة فى ذاته ، ولعل هذا هو السبب أن الحياة البشرية التى تخضع للبحث عن النافع هى حياة مبتذلة ، لأن النافع لايمكن أن يرقى إلى مفهوم المصلحة التى رأيناها فى فكرة المقاصد ، ولكن ليس معنى ذلك أن الشاطبى ينكر المنفعة تماما ولكنها قد تصاحب القيم الوسيلية فهى وان

كانت هامة جدا من حيث الدور الذى تلعبه فى التماسك الاجتماعى ـ لأن الإنسان يسعى فى نفع نفسه من خلال غيره وهكذا ينتفع المجموع بالمجموع ـ إلا أنها ليست هى الغاية العليا للأخلاق .

أما جورج ادوارد مور فقد افترض أن القيمة ليست فى حاجة إلى تعريف ، لأنها تدرك مباشرة ، فالخير فى نظره هو خاصية لا تحتاج إلى تعريف موضعى ، فهو انطباع بسيط مثل الأصفر ، فكما لا يمكنك بأى وسيلة أن تعرف ما هو الأصفر ؟ كذلك لا يمكنك أن تشرح ما هو الخير ؟ وعلى الرغم من أن الصفات تشير إلى كيفيات طبيعية لكنها صفات بسيطة غير قابلة للتحليل تدرك بالحدس ، وتمتنع عن كل دراسة تجريبية ، وقد استنتج مور من ذلك استحالة تعريف الألفاظ الخلقية وتحليل أحكامها فى حدود واقعية ، ذلك لانتقاء علاقة التكافؤ بين الطرفين .

«مور» إذا كان قد اعتبر القيم شكلية ضرورية فان الشاطبى قد نظر إليها على أنها حقيقة وصفية ، وضرورتها تكمن فى أنها تعبر عن مطالب الإنسان فى كل زمان ومكان ، فهى إذن مشتقة من واقع الطبيعة البشرية ، وليس من مقولات صورية شكلية ، كما هو الحال بالنسبة للقيم التى نظر إليها مور .

ولقد أنكر فلاسفة الوضعية المنطقية أن تكون هناك قيمة أيا كانت ، وقد عبر عن ذلك فتجنشين بعبارته المشهورة فى الرسالة المنطقية الفلسفية « ليس فى العالم قيمة وإذا وجدت قيمة كانت غير ذات قيمة » .

وهو محق فى ذلك إذا كان يقصد القيم الشكلية الصورية الخالية من المضمون الحقيقى ، والتى لا تعبر عن واقع تجريبى ، أو عن الطبيعة البشرية ولكن إذا كان يقصد كل القيم بصفة عامة ، فهو لم ينتبه إلى أن هناك منهجا يختلف عن منهج العلم الطبيعى ويمكن خلاله استخلاص قيم ضرورية ضرورة ترتقى إلى مرتبة العلم التجريبى رغم عدم وجود مقابل حسى لها لأن المقابل لها هو وجود معنوى .

ثالثا : مراتب القيمة :

من التحليل السابق لمفهوم المصلحة كقيمة خلقية ، رأينا أنها غاية ووسيلة فى نفس الوقت ، فهى غاية ما يهدف إليه الكائن البشرى من أن تكون حياته فى منتهى

الاستقامة والصلاح ، وفى نفس الوقت هى عبارة عن مجموع الوسائل التى من خلالها يصل الإنسان إلى هذه الغاية .

وفى الحقيقة أن التمييز بين الوسائل والغايات أمر نسبى ، فما يكون غاية من وجهة نظر معينة يكون وسيلة من وجهة نظر أخرى ، وهذه مشكلة لا قيمة لها من الناحية العلمية طالما أن الإنسان لا ينشد شيئاً آخر فوق المصلحة ، فهى بذلك تعد غاية فى ذاتها ، وأما اختلاف الوسائل فلا قيمة له إذا كانت الغاية محددة وهناك اجماع من علماء أصول الفقه الآخذين بالمصلحة والمقرين بها على أن هناك مراتباً ثلاثاً تعمل معا للحفاظ على القيم ، هذه المراتب هى الضروريات والحاجات والتحسينات .

المرتبة الأولى وهى الضروريات :

والضروريات معناها أنها الأصل والأساس بحيث إذا فقد بعضها أو واحد منها اختلت الحياة الإنسانية ، فلو لم يوجد الدين لانعدم الجزاء المرتجى وهو قوام الأخلاقية ، ولو عدم الإنسان لعدمت الحياة بعامة ، ولو عدم العقل لارتفع الفعل الخلقى ، ولو عدم النسل واختل لفسدت الحياة الاجتماعية ولو عدم المال ما استقامت الحياة على أى وجه لأن المال هو قوام الحياة[1] من هنا سميت هذه القيم الخمس بالضروريات ويجب الحفاظ عليها ، وذلك يتم من جهتين : الأولى ايجابية ، والثانية سلبية .

فمن الأولى نجد أن أصول العبادات ترجع إلى حفظ الدين من الناحية الإيجابية والعادات تعمل على حفظ النفس والعقل وذلك عن طريق نوع التغذية والسكن وما شابه ذلك ، كما يرجع حفظ النسل والمال إلى طريق المعاملات .

هذه هى القواعد الأساسية والتى لابد من وجودها ، ولكن هناك بعض الاعتبارات الثانوية والتى لا تأثير لها من حيث الوجود وإنما دورها فى الحفظ من

---

(١) المقصود بالمال هنا هو كل مايقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهة ، ويستوى فى ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها وما يؤدى إليها من جميع المتمولات مثل الصناعة والزراعة والتجارة . (الشاطبى ـ الموافقات جـ ٢ ص ١٠)

بعض وجوه الخلل الواقع أو المتوقع ، من ذلك أن النفس والعقل يحفظان من الناحية الأساسية بما يقيم أود الإنسان ويحفظ عليه حياته ، أما من الناحية الثانوية فهى وجوب حفظها عن طريق التأديب وتحصيل العلم والمشاركة الاجتماعية حتى يكون الإنسان إنسانا على الحقيقة .

ومن الخطأ فصل أى من الجانبين عن الآخر ، فإذا كان الجانب البيولجى قد استبعد من مجال القيم على أنه يختص بعمليات غريزية بعيدة عن مجال الأخلاق فإن هذا الجانب لا يمكن اغفاله إلا إذا نظرنا إلى الإنسان على أنه مجرد من أى نوع من المادة .

والأخلاق فى الحقيقه ما هى إلا علاقة بين الكائن الحى والرغبة فى سموه عن هذا الجانب مع المحافظة عليه وليس بالقضاء عليه .[1]

بهذا نجد ان الشروط التى وضعت للمحافظة على الضروريات من الناحية الإيجابية هى قواعد أساسية تعمل على قيامها وثباتها وترسيخ أركانها .

أما عن الحفظ من الناحية السلبية فهو ترك ما به تنعدم وفعل ما يدرأ عنها الاختلال سواء الواقع أو المتوقع .

بهذا تصبح الغاية الخلقية من الناحية الايجابية تحديداً لما ينبغى أن يكون ومن الناحية السلبية تحديداً لما لايجب فعله .

أما المرتبة الثانية : الحاجيات : والحاجى معناه أنه محتاج إليه ولكن هذه الحاجة لا تصل إلى مرتبة الضرورى ، فهى عملية نقل للإنسان من موقف الضيق إلى السعة ومن الحرج والمشقة إلى السهولة واليسر ، فعلى سبيل المثال نجد أن حفظ النفس فى المرتبة الأولى هو ضرورة بقائها سليمة ، أما فى الحاجى فهو اعطاؤها حريتها .

---

(١) هناك كثير من الأمثلة التى يمكن تقديمها للبرهنة على عملية إقامة صراع بين الانسان ورغباته وتتجسد هذه الصورة عند الرواقيين وكانط اللذين رأوا أن الأخلاق لابد أن تتعارض مع الرغبة والسمو عن الرغبة هو غاية الأفعال الأخلاقية .

والمرتبة الثالثة : **هى مرتبة التحسين** : ومعنى التحسين هو التجميل والتزيين وهذا يتحقق فى الأخذ بالعادات الحسنة التى تتفق مع العقل والعرف ، وهذه المرتبة غايتها حفظ الكرامة الإنسانية ، والامتناع عن إذلالها واهانتها فهذه المرحلة إذن تعنى بتجميل الإنسان وتحسينه من ناحية المظهر والمحافظة على الآداب العامة والعادات الاجتماعية إلى آخر الأمور التى لاتخل بحفظ حياة الإنسان ككائن حى وإنما تخل بسلوكه ككائن متحضر .

والعلاقة بين هذه المراتب الثلاث تقوم على أن الأولى هى الأصل والأساس وأن الثانية مكملة للأولى ، وأن الثالثة مجملة ومزينة للأولى والثانية وبذلك فلو فرض اختلال الضرورى فإن الحاجى والتحسين يختلان باختلاله ، ولا يلزم من اختلال الحاجى والتحسينى اختلال الضرورى بإطلاق ، لأنه هو الأصل وأن ما سواه فهو مبنى عليه كوصف من أوصافه ، ولكن إذا اختل التحسينى اختل الحاجى بنسبة ما وان اختل الحاجى اختل الضرورى بنسبة ما أيضا ، ولكن ليس معنى أن الحاجى والتحسينى يلزمان يليان الضرورى ، أنه يمكن الاستغناء عنهما ، فهما مرتبطان بالضرورى ارتباط الفرع بالأصل ، وإذا كان للأصل أن يقوم بدون الفرع إلا انه يظل ناقصا ، فالضرورى رغم أنه ضرورى إلا إنه يختل باختلال مكملاته .

وليس معنى ان الحاجى والتحسينى يليان مرتبة الضرورى أنهما يتبعانه بصورة لاحقة دائما ، وإنما قد يأتيان سابقين له أو مقترنين به أو تابعين له وبهذا فهما يدوران حواليه

بهذا نجد أن العلاقة بين هذه المراتب الثلاث هى علاقة تداخل بحيث لا يمكن فصل مرتبة عن غيرها أو استقلالها بذاتها دون أن يخل ذلك بمفهوم المصلحة كقيمة خلقية .

---

(١) فمثلا هناك حالات تكون فيها حرية الانسان أثمن من حياته فيضحى بحياته فى سبيل حريته أو سبيل الدفاع عن مبدأ . فهنا يصبح الحاجى مقدم على الضرورى .

اذن ما سبب هذا الترتيب ؟

قد لا يعنى الترتيب التفضيل بقدر ما يعنى التفصيل والتوضيح ، حقا ان المكمل لا يسبق الأصل من حيث الوجود ، ولكن الأصل محتاج إلى المكمل حاجة قد تمس بوجوده من حيث هو ضرورى .

بهذا نجد أن هذه المراتب الثلاث تعمل معا للحفاظ على القيم الوسيلية والقيم الغائية فى نفس الوقت ، واختيار الإنسان الحياة العاقلة وترجيحها على اضدادها ونقائضها هو ما يلزمنا بفعل ما يحفظها وترك ما يخل بها فالأحكام الخلقية هنا تستند إلى حكم معيارى أولى ، وعلى هذا فإن المحافظة على هذه المراتب الثلاث تمثل شروطاً ضرورية واقعية وعملية لكل الأفراد ، كما أنها تعد ضابطا أعلى للسلوك الإنسانى وغاية فى ذاتها فى نفس الوقت ، هذه الغاية هى حياة صالحة للناس جميعا فى كل زمان ومكان وتضفى على كل غاية سابقة لها معناها .

ومن الواضح أن ترابط هذه المراتب الثلاث قد حدد جوهر المصلحة كقيمة كما أنه يعمل على توحيد كل القيم التى نادى بها المثاليون من الحدسيين والواقعيين من التجريبين فلاسفة الأخلاق المحدثين والقدامى على السواء ، فقد نادى المثاليون بقيم ميتافيزيقية خالصة بعيدة عن التجربة ، والتجريبيون بقيم تجريبية خالصة ، أما القيم فى فكرة المقاصد فهى تجمع بين المثالى والتجريبى فى تعبيرها عن ما هو كائن بالفعل وعن ماينبغى أن يكون كما أنها تجمع بين القيم الغائية والقيم والمعيارية فى نفس الوقت ، بهذا فهى تمثل التجربة الإنسانية فى مختلف درجاتها ، فما يهمها كشئ ضرورى أو حاجى ، أو تحسينى ، فهى إذن قيمة تلازم فعلنا وتمنحنا الواقع وتثبت معناه فى نظرنا ، ويتضح معناها فى الجهد المبذول فى سبيل وحدة التجربة الإنسانية ، فلئن كانت القيم فى أغلب الأحيان قد ظهرت مبعثرة متفرقة فإنها تنتظم فى مجموع الضروريات ، والحاجيات . والتحسينات ، التى تتكامل وتتفاعل لكى تنتج أعلى القيم ، ومن هنا يجوز أن نعرف المصلحة بأنها قيمة القيم مادامت ذاتا مشتركة بين القيم جميعا ، وما دامت كذلك الشرط الذى بدونه لا يمكن طرح قيمة أخرى .

رابعا : معيار القيمة :

الكلمة الأجنبية Norm مشتقة من اللفظ اللاتينى Norma بمعنى قاعدة أو قانون

فى ميدان الدراسات الإنسانية والاجتماعية يدل المصطلح على القياس الاحصائى بالنسبة للمستوى العام أو النموذج القائم ، وذلك مثل الأرقام القياسية للأسعار بالنسبة لفترة زمنية معينة ، والأرقام القياسية لظواهر الانتحار ومعدلات المواليد ، والوفيات ، وعقود الزواج والطلاق ، فى سنة ما بالقياس إلى المستوى المخطط أو المتطلع إليه .

وأحيانا يطلق المصطلح على النموذج المتخذ أساسا للقياس ، وأحيانا يطلق المصطلح على ما ينبغى أن يكون عليه السلوك العام ، أو المواقف الجماعية بالنسبة للمشاعر السائدة فى المجتمع وفى هذا المعنى يختلط مفهوم المعيار بمفهوم القيمة وهذا المعنى الأكثر شيوعا وانتشارا فى مجالات واستعمال المصطلح ، واستخدام المصطلح أيضا للتعبير عن القدر الذى يسهم به الأفراد فيما يتوقعه المجتمع منهم أن ينجزوه بصدد عمل معين .

واستخدم كذلك لتقسيم اختيار الفرد لموقف ما بين عدة ممكنات ويفسر بعض المفكرين هذا الاختيار بالاطار الفردى الذاتى المرتكز على مبلغ سعى الفرد لاشباع غاياته ، ويفسره البعض بالاطار الثقافى والاجتماعى ، ويجمع آخرون بين هذه الأطر فى تفسيرهم لعملية الاختيار .

ودرس المفكرون طبيعة المعيار ومصادره وذهب بعض الفلاسفة إلى القول باستقلال مصدر المعايير عن الفرد ، وجعلوه صادراً عن قوى خارجية تعلو فوق الإنسان وقدراته ، لأن قدرات الإنسان ناقصة ومحددة ولذلك يرون أن المعايير مطلقة وثابتة وكلية .

ومن المفكرين من حدد المعايير بطبيعة الإنسان نفسه وهنا تكون المعايير نسبية ومتغيرة .

من هنا نجد أن أهم الاختلافات بين المذاهب تتمثل فى الخلاف حول مصادر المعايير هل هى صادرة عن قوى خارجية تعلو فوق الإنسان وقدراته أم هى صادرة عن طبيعة الإنسان ؟ .

وهنا نجد أن الشاطبى يتجنب هذا السؤال الذى يتساءل عن المصدر . ويحوله إلى سؤال تجريبى وهو ما طبيعة هذا المعيار أو ماهى خصائصه التى يتميز بها ؟ .

وأول خاصية من خصائص معيار القيمة هي خاصية الترجيح : وطبيعة هذا المعيار ترتكز على الذوق الفطرى والإدراك المباشر ، والذى يحكم بأن القيمة لا تعتمد على فعل واحد قائم بذاته ، بل تستند إلى مجموعة من الأفعال التى يقوم بها الإنسان ، وهذه الأفعال فيها النافع وفيها الضار والذى يجعل منها إفعالاً ذات قيمة خلقية ، هو مدى التزامها بالمحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينات ، أما الأفعال الفردية فهى غالباً ما تكون مشوبة ببعض المفاسد فاللذة قد يتبعها ألم والألم قد تصاحبه اللذه .

ولكن هل أحكام الذوق الفطرى أو الإدراك المشترك كافية لتحديد طبيعة معيار القيم الخلقية . ؟

وهل العرف والعادة يصلحان خاصية لمعيار القيم ؟ .

وهل هناك مجتمع معين ، يجب علينا أن نزعن لشروطه ؟ وهل هو أكثر المجتمعات انفتاحا أم هو أقدم المجتمعات ؟ أو أحدثها ؟ أليس هناك أى تصور يمكن أن يقدم إلينا لتحديد هذا المجتمع الذى تعارف واعتاد أفعالا ملزمة لنا ؟

إن المجتمع الذى قدمه الشاطبى لكى يجعل أفعاله ملزمة لنا هو المجتمع الأمى وهو يقصد الحالة الفطرية التى وجد عليها الإنسان قبل أن يختلط بالحضارة المعقدة فهو يقصد مجتمعا فى صورة بسيطة وليس المطلوب من هذا المجتمع أن يكون حكمه على أفعال فردية ، وإنما على قيم ضرورية لحفظ الحياة .

أما العرف والعادة فليس أى عرف كان وإنما هناك شروط يجب أن تتوفر فى العرف والعادة حتى يكونا معيارين للقيم .

ومن تعريفهما لغويا يتبين انهما لا يخالفان الذوق الفطرى ، يقول الجرجانى « العرف بمعناه اللغوى هو ما استقرت عليه النفوس بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول ، وهو حجة أيضا لكنه أسرع إلى الفهم ، أما العادة فهى ما استمر الناس عليه من حكم العقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى »[٣] أما الفقهاء فقد حددوا معيار العرف والعادة على أساس موافقتهما للكتاب أو السنة أو عمل الصحابة ، وأصبح العرف الصحيح هو الذى لا يخالف نصا ، والعرف الفاسد هو الذى يخالف النص ، والعرف الفاسد لا يلتفت إليه والعرف الصحيح حجة فيما وراء النص .

وليس معنى أن هناك اختلافا بين المجتمعات في أمور حسب الزمان والمكان أن نهمل العرف والعادة لأن هناك اتفاقا حول أمور أخرى ، فإذا كانت هناك قيم قد تعارف الناس عليها فيما مضى ثم تبين خطؤها فإن هذا لا يمنع ان هناك قيما أخرى قد تعارف الناس عليها ومازالت باقية وصالحة إلى اليوم ، وستظل صالحة فى المستقبل ، ولذلك فبدلا من أن نرفض العرف كلية ، يجب أن نميز صحيحه من فاسده ، وهذه استجابة عملية لسنة التطور ، وأحكام الواقع فى مقتضيات طوارئ الظروف ومما يستجد من أحوال لمقابلة أوضاع طارئة غير محكومة بقاعدة محددة .

أما الخاصية الثانية لمعيار القيمة فهى الشمول : وهى تعنى التحام وتداخل القيم الوسيلية بحيث يمكن اشتقاق قيمة واحدة من جملة هذه القيم ، وهذا المعيار يعتمد فى أساسه على منهج الاستقراء المعنوى الذى يستخلص قيمة من مجموعة من القيم الأقل فى المرتبة .

ولكن ما الحكم إذا تعارض معيار الشمول مع العرف والعادة؟

يرى الشاطبى أن المقصود الأصلى هو المحافظة على القيم الخمس الوسيلية التى تمثل الغائية الوحيدة وهى المصلحة ، وعلى ذلك فإذا كان القتل غير مباح فى نظر العرف إلا أنه من أجل الحفاظ على النفس يجب قتل القاتل ، وقطع يد السارق حفاظا على المال ورجم الزانى حفاظا على النسل والجهاد حفاظا على الدين وجلد السكير حفاظا على العقل ، فهذه الجزاءات إذا كانت تبدو مخالفة للعرف إلا أن حقيقتها ليست كذلك ، فهل يعد خلع ضرس أو بتر عضو فاسد من جسم الإنسان قد يودى بحياته عملا مخالفا للعرف والعادة ؟ .

من هنا نجد أن التعارض بين العرف والعادة وخاصية الشمول تعارض ظاهرى لأن الهدف الحقيقى هو المصلحة ، وهما بذلك يناصران بعضهما بعضا لكن يميز المعيار الحقيقى للقيم .

وبهذا المعيار يمكن أن ندرك الفرق بين الغايات والوسائل فليس هناك شيء له قيمة بوصفه وسيلة إلا إذا كان الهدف الذى يرمى إليه له قيمة ذاتية ، ويتبع ذلك منطقيا أن القيمة الذاتية تقدم على قيمة الشئ باعتباره وسيلة كما يصبح معنى الحسن

والقبيح ليس هو المعنى الذى اختلف حوله علماء الكلام بأن الحسن هو ما حسنه الشرع أو هو ماحسنه العقل ولكن الحسن والقبح هنا هو ما يخضع للمعيار التجريبى المرتبط بالمحافظة على القيم الضرورية .

ويتميز هذا المعيار أيضا بأنه موضوعى ، وهو بذلك يختلف اختلافا جزريا عن المعيار الذاتى قال به أصحاب مذهب اللذة أو المنفعة ، وبالرغم من أن بنتام قد رفض فكرة كيف اللذات واهتم بالكم إلا أنه لم يستطع أن يرتقى عن المعيار الذاتى فهناك عوامل كثيرة تؤثر فى كم اللذات أو مقدارها ، ومعنى ذلك أن اللذة تقاس بحدتها وصفاتها أو طول مدتها أو قصرها ودرجة يقينها أو احتمالها ومدى قربها أو بعدها عنا ومدى قدرتها على توليد خبرات أخرى سارة ودرجة خلوها من الألم وامتزاجها به ، وعدد الأفراد الذين يمكن أن يشعروا بها فى وقت واحد ، وكل هذه الأمور لا يمكن قياسها إلا بمعيار ذاتى .

وتمثل فلسفة جون ستورث مل نموا عضويا لفلسفة بنتام وجيمس مل ، وقد حاول أن يوسع من حدود التقييد الصارم بمذهب بنتام ، ويتبدى ذلك على أنحاء عدة من أهمها أنه لم يبن أخلاق المنفعة على فكرة المنفعة ذاتها وإنما حاول أن يدعمها بالجزاءات الدينية ، كما أنه حاول أن يثبت الطابع الاجتماعى للأخلاق على نحو أفضل مما فعله أصحاب مذهب المنفعة بموقفهم الذى تسوده النظرة الفردية ، مؤكدا أولوية المجتمع على الفرد وواجب الفرد فى الخضوع للإرادة الجماعية للمجتمع ، ومع ذلك فاضل (مل) بين مشاعر اللذة والسعادة بطريقة كمية محضة وهو وان كان فى ذلك نفعيا إلا أنه يدرج فى حسابه فروقا كيفية ، أيضا إذ لا يقتصر فى تقديره لمشاعر اللذة على كيمتها بل يقدرها أيضا تبعا لمدى علو قيمتها ، وهكذا فإن القيمة الأرفع مرتبة يمكن أن ترجح كفتها على قيمة من مرتبة أدنى ، ويمكن أن يعد المرء ذا شخصية أخلاقية أرفع إذا كانت الأنواع العليا من القيم أوضح ظهورا لديه من الأنواع الدنيا .

من هنا نجد أن مل لم يستطع أن يرتقى كثيرا فوق رأى بنتام فهو يشاركه الرأى بأن الفارق الوحيد بين الصواب والخطأ الخلقى رهن بنتائج أفعالنا وانه يتوقف بالتالى على مدى قدرة تلك النتائج على اشباع رغباتنا بحيث تحقق لنا وللآخرين ما تهدف إليه من سعادة .

وقد غفل اللذيون عن حقيقة لها خطرها فى مجال الأخلاق ، وهى أن الإنسان لا ينشد بالفعل اشباع رغباته ، بل يلتمس تحقيق ذاته موحدة فى كل ، وإن قيمة هذا الإشباع تتوقف على نوع هذا الإنسان الذى يتلقى هذا الإشباع ، إنهم يهتمون برغباتنا وإشباعها باعتبارها مجرد أفواه مفتوحة تنشد ما تملؤها وسد حاجتها ومن هنا كانت معايير النفعية مادة بغير صورة .

وإذا كان مذهب المنفعة قد اتخذ معياراً لتقييم مادة بغير صورة فإن مذهب العقليين[1] صورة بغير مادة ، أما المعيار الذى وضعه الشاطبى فهو يجمع بين الصورة والمادة معا ، فالمعيار يقوم على أساس الترجيح والامكان ، وهذه صورة تجريبية للذوق الفطرى ، الذى يجرب الصواب والخطأ ، حتى يستقر على مفاهيم متفق عليها ، كما أن خاصية الشمول تقوم فى أساسها على منهج الاستقراء المعنوى الذى يجمع بين الصورة والمادة ، بين التجربة الحسية والعقل الخالص .

خامسا : عمومية القيمة وموضوعيتها : -

تميل الأخلاق النظرية إلى الاتجاه الشمولى ، فالذين يقولون باستقلال مصدر المعايير عن الفرد ويرون أنها صادرة عن قوى خارجية تعلو فوق الإنسان وقدراته ، يرون أن هذه الأخلاق تخضع لمعايير مطلقة وثابتة وكلية .

أما من يقول بأخلاق عملية فإن مصدر للمعايير عنده هو الإنسان الفرد وبذلك تكون القيم نسبية ومتغيرة .

والشاطبى يميل إلى الاتجاه الأول ، وان كان لا يهمل الاتجاه الآخر ، فالقيم الخلقية عنده توصف بالعمومية ، بمعنى انه يجب الخضوع لقاعدة سلوكية واحدة ، سواء كان الأمر متعلقا بمجموع الموجودات ، أو ببعض للموجودات المنتمية إلى نفس النوع فالمقصود بعمومية القيم ، أنه يجب أن نحافظ عليها بمعنى كلى ، فليس المقصود بالنفس مثلا هو نفس هذا أو ذاك وإنما المقصود النفس بصفة عامة ، وكذلك الدين بصفة عامة والنسل والمال كل ذلك بصفة العموم .

ولكن كل هذه العمومية هي من الجمود بحيث لا يمكن كسرها بأى حال من الأحوال ؟ فى الحقيقة لا توجد قاعدة بهذه الصورة إلا إذا كانت صورية خالصة وبعيدة عن التجربة البشرية ، فلابد من وجود الاستثناء للقاعدة ، وهذا الاستثناء لا يخرج القاعدة عن طابع العموم ، وليس معنى تخلف الجزئى عن الكلى أن يكون ذلك سببا فى جعل القاعدة جزئية أو أن يقضى عليها ، لأن مجموع الجزئيات لا يشكل قاعدة كلية تعارض هذا الكلى الثابت ، كما أن تخلف الجزئى قد يكون لحكمة يقتضيها الكلى ، وبذلك فلا يكون جزئيا لأنه لاحق بالكلى ، ومن هنا فإنه إذا ثبت أن هناك قاعدة كلية تتمثل فى المحافظة على القيم الضرورية ، فلابد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكل وهو المحافظة على القواعد التى تحقق المصلحة المرسلة والتى تجعل حياة الناس تخضع لقانون واحد لاتفاوت فيه ولا اختلاف ، فعمومية القيم هنا إذا كانت تبين الاستثناء فهذا من أجل المحافظة على العموم لا من أجل هدمه .

وفى هذا يتفق الشاطبى مع أكثر علماء أصول الفقه الذين سبقوه والذين حددوا العمومية أو الاستثناء وفقا للمصلحة ، واستشهدوا بمثال الكذب كفعل فيه مفسدة محرمة ، إلا أنهم رأوا أن الكذب قد يباح من أجل منفعة أو دفع مضرة ، وبهذا أباحوا الكذب على الزوجة من أجل إصلاحها وحسن عشرتها ، وترجع أخلاقية الكذب فى هذه الحالة إلى أنه إذا تضمن مصلحة تربو على المفسدة أبيح الأقدام عليه تحصيلا لتلك المصلحة .

وكذلك يباح الكذب من أجل الإصلاح بين المتخاصمين ، وهذا أولى بالجواز لعموم مصلحته ، وكذلك القول فيمن يختبئ عنده معصوم من ظالم يريد قتله ، فالكذب فى هذه الحالة أفضل من الصدق ، لوجوبه من أن مصلحة حفظ النفس أعظم من الصدق الذى لا ينفع ، وبالمثل إذا سأل ظالم عن وديعة عند مستودع يريد أخذها ، فهل يجب على المستودع أن يتمسك بقاعدة صورية فلا يكذب ويخون الأمانة ؟ أم يجب عليه أن يكذب ويحافظ على الأمانة ؟

من هنا نجد أن الكذب وهو فعل غير أخلاقى فى الظروف العادية قد أصبح واجبا بتغير تلك الظروف التى تحيط به ، وقد ارتبطت هذه الظروف بالمضرة الناجمة عن ذلك الفعل وتحويلها مقابل نتائج جديدة للفعل الأخلاقى إلى مصلحة ضرورية وأصبح الصدق فى هذه الحالة مكروها .

وحتى فى الحالات التى تنتهك فيها القاعدة الخلقية تحقيقا لمصلحة ذاتية فإن مقياس هذا الإنتهاك هو كونه الوسيلة الوحيدة المتاحة أمام الإنسان لتحقيق واجب ما ، فإذا كانت الغاية لا تبرر الوسيلة بإطلاق فإن الغاية الخلقية وحدها هى التى تبرر الوسيلة شريطة أن تكون الغاية أسمى منزلة فى السلم الخلقى من منزلة القاعدة التى يعد انتهاكها وسيلة ، فانتهاك قاعدة خلقية لا يكون مسوغا إلا إذا كان ذلك هو الوسيلة الوحيدة المتاحة لدفع ضرر أكيد أو تحقيق منفعة أعظم ومن هنا تكون المصلحة هى المعيار لحسم النزاع بين العموم والاستثناء ، كما تستخدم للاختيار الخلقى بين فعلين أحدهما لا أخلاقى عادة ، والآخر خلقى عادة ، مع اختيار الأول .

ومعنى هذا أن أخلاقية الفعل إنما تقرر فى ضوء المصالح والمضار التى تنجم عنه ، وليس بالنظر إلى الحكم المقبول عامة فى المجتمع ، وإذا كانت الأخلاقية حريصة على دفع أشكال معينة من الضرر من حيث المبدأ هو إثبات لواقعة صحة النفع من حيث المبدأ أيضا .

وبذلك نجد أن الفقهاء قد تجنبوا الصورية والتزمت عندما جعلوا القاعدة الكلية تقبل الاستثناء ، وبهذا تفادوا المآخذ التى وجهت إلى مذهب كانط يقول د . «بارودى » إن كانط لم يكن ليحق له أن يستخلص أخلاقا من نقد العقل العملى ولكن يحق له فقط أن ينتزع منه منطقا عاما للعمل . ومن ذلك ينشأ عنه وهمان :

فمن جهة أنه ينسب إلى الحدث الأخلاقى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة الطابع المطلق العام الضرورى الذى لا يمكن عزوه إلا إلى العقل الصورى .

ومن جهة أخرى يوحد دون أن يكون له الحق فى ذلك بين الأمر الذى هو مطلق ولكنه فارغ وبين الأمر المحدد للوجدان العام ، ويتعب نفسه فى إبراز أن هذه كذلك لا يمكن أن توجد بدون تناقص ، فهل يمكن أن يقال عنه فقط انه عن طريق امتداد ذاته ينعطف إلى أن يكبح جماح نفسه ويضع حدا لنموه ، على أنه لا يوجد كذب فى ذاته وإنما يكذب المرء لفائدة أو للإنسانية ، واذن فعلام يراد تطبيق امتحان التعميم ؟ أعلى قاعدة لا تكذب أم أعلى باعث كن انسانا ؟ أم على حكمة ابحث عن فائدتك وإذا فلا يستطيع المرء أن يستخلص من الأمر واجباً خاصاً .

لقد اعتقد كانط أن أى استثناء من القاعدة كفيل بهدمها وعلى ذلك وقع فى الصورية الخاصة التى أبعدته عن واقع التجربة البشرية وتقدير العواطف النبيلة فإذا كانت القواعد الكلية حتى فى مجال العلوم الطبيعية تقبل الاستثناء فكيف يكون الحال والإنسان صاحب إرادة ومجموعة من عقل وعواطف ؟

إن الشاطبى عندما يقول بالاستثناء من العموم ليس معنى ذلك انه يقر الأحكام الأخلاقية الجزئية والنسبية ، ولكنه يرى أن الأخلاق لابد وأن تخضع لأحكام عامة وان كانت هناك أحكام جزئية إلا أن هذه لاتمثل حكما عاما ، ولذلك فالقاعدة الأساسية هى العموم ، وهى كذلك مطلقة وكلية وموضوعية فهى عامة من حيث تنطبق على جميع الكائنات العاقلة دون استثناء وهى موضوعية لأنها لا تخضع لارادة الفرد وهواه بل على الضد من ذلك يجب أن تخالف الأغراض الذاتية لأن الأحكام الخلقية قد تأتى على وفق المصالح مطلقا سواء وافقت الأغراض أم خالفتها فالفرد إذا تصرف طبقا لمصلحته الشخصية فإنما يتصرف فى هذه الحالة وفقا لقاعدة تقريبية ، وليس وفقا لمبدأ ، لأنه يطيع المبادئ ويذعن لها سواء أكانت معززة لرغباته الشخصية أم لا ، ولهذا فإن الشاطبى عندما يقر المصلحة المرسلة غاية خلقية فإنه يقصد أن يضع مبدأ كلياً وعاماً وشاملاً

سادساً : تعقيب :

لقد كانت السعادة ـ عند فلاسفة اليونان ـ غاية قصوى لحياة الإنسان ومعيارا لأحكامه التى يصدرها على الأفعال الإنسانية ، وقد ظلت هذه الفكرة طوال العصر الذهبى للإسلام تحتل مكان الصدارة فى فكر الفلاسفة والصوفية ، فكانت السعادة تأملا عقليا ينتهى باتصال الإنسان بالعقل الفعال عند الفلاسفة .

ثم كانت السعادة عند الصوفية مجاهدة النفس حتى تصفو مرآتها ، ويرتفع عنها حجاب الحس ، فيكون الفيض أو الإلهام ، أو اتحاد الناسوت اللاهوت ، أو حلول الخالق فى المخلوق أو الجمع بين الحق والخلق

بهذا لا نجد فى تاريخ الفكر الإسلامى من نظر إلى المصلحة كغاية قصوى لأفعال الإنسان إلا علماء أصول الفقه

والمصلحة تختلف عن السعادة فى أن سعادة الصوفى أو الفيلسوف ما هى إلا انسحاب من الحياة العامة ، والنظر إلى الوجود من خلال ذاته ، والاكتفاء بسعادة سلبية باطنية تقوم فى الفناء عن نفسه والبقاء بالله وحده ، وهذا الموقف يشبه موقف الرواقية من بعض الوجوه وذلك بوقفهم عند السعادة السلبية غاية قصوى لحياة الإنسان ، وفى القول بمجاهدة النفس بقمع الشهوات ووأد الرغبات وأمانة اللذات التماسا للهدوء الباطنى وراحة البال وطمأنينة النفس وكأن الانسحاب من الحياة العامة هو الهدف الأساسى والغاية من الأخلاقية .

أما المصلحة فهى تقصد مصلحة الإنسان فى هذه الحياة ، حقا انها فى جوهرها لاتهمل الحياة الآخرة ، وذلك يجعل الدين قيمة من القيم التى يجب أن يحافظ عليها من أجل تحقيق مصلحة الإنسان ، ولكنها فى المقام الأول تجعل الأولوية للحياة الدنيا ، وهى كذلك تختلف عن السعادة فى الأخلاق المسيحية ، فالسعادة فى الأخلاق المسيحية تنشد السعادة الأخروية فقط ولهذا أنقصت المسيحية من شأن الحياة الدنيا ، وليست السعادة فى الأخلاق المسيحية سعادة أخروية فحسب ولكنها أيضا سعادة فردية وآية ذلك أن المسيحية تتطلب من الفرد أولا وقبل كل شئ تحقيق خلاصة الخاص الشخصى ، قبل التفكير فى انقاذ نفوس الآخرين ، حقا إن المسيحية قد دعت الفرد إلى محبة القريب والاهتمام به والإحسان إليه فى هذه الحياة ولكنها لم تطلب إليه كل ذلك إلا لكى تكفل له العمل على إنقاذ نفسه فى الحياة الآخرة ، وهكذا فإن الغيرية فى هذا العالم تصبح أنانية فيما يختص بالعالم الآخر .

وتختلف المصلحة كقيمة خلقية عن مذهب السعادة أيضا فى أن مذهب السعادة يأخذ مفهوم الخير الأقصى على أنه وحدة غايات البشر ولذلك فإن السعادة عندهم تصور عقلى لا يكاد يمت إلى التجربة البشرية بصلة ، وبذلك فإنه ليس ثمة شئ يمكن أن نطلق عليه اسم السعادة .

ولكن المصلحة لاتقوم على مثل هذه التصورات المجردة ، وإنما تتخذ من الواقع الضرورى الذى رأينا أنه فى حكم التجريبى الحسى ، مجالا لتحديد مفهوم المصلحة ، ويتفق الشاطبى مع فلاسفة الحياة الذين يرون أن القيم البيلوجية هى الدعامة الكبرى لكل حياة أخلاقية ، وهم يعدون الصحة والقوة والحيوية وشتى

ملذات الطبيعة البشرية قيما خلقية أساسية ، إلا أن الشاطبي وإن كان يقدر هذه القيم إلا إنه يرى أنها لاتصلح أن تكون دعامة أساسية يقوم عليها علم الأخلاق بل لابد من أن تقترن بالقيَم الأخرى التى تشمل الضروريات .

والأخلاق عند الشاطبي لاتهتم بقيم الإنسان الفرد فحسب ، ولكن جوهرها يقوم على أن يتقبل كل فاعل أخلاقى مصالح الآخرين ، كما يتقبل مصالحه وأن يضع نفسه موضع الآخرين ، حقا ان علاقة الفرد بالمجتمع علاقة معقدة وقد تتضارب المصالح بين الفرد والجماعة ، أو بين الأفراد بعضهم والبعض الآخر فالتجربة تشهد بأنه لا يمكن للإنسان أن يحصل على ما حقق له نفعا دون أن يعود ذلك على الآخرين بالضرر ، فعندما يكون هناك فى الواقع تضارب حقيقى بين مجموع رغبات شخص ما ومجموع رغبات شخص آخر فإنه لن يكون ممكنا طالما حصرنا أنفسنا فى الشخصين أن نرجح مصلحة أحد الطرفين على الآخر .

ولكن الشاطبي يضع مبدأين لحل هذا التعارض :

الأول : جعل حق صاحب اليد والملك مقدم على حق من لا يد له ولا ملك ، ولكن على صاحب اليد والملك أن لا يكون فى نيته الأضرار عند أخذ هذا الحق فإذا أخذ الإنسان بحقه فى نفع نفسه ودفع الضرر عنها فلا إشكال بشرط أن لا يتعارض فعله هذا مع قيمة من القيم الضرورية الأخرى .

الثانى : إسقاط الحظ ومعناه أن يؤثر غيره على نفسه وهنا تتغير العلاقة بحيث تصبح المنفعة موزعة على الأفراد بالتساوى أو قد يحتمل البعض الضرر فى سبيل تحقيق مصلحة الآخرين ، ولكن هناك شرطاً هو أن لا يخل إسقاط الحظ هذا بأصل من الأصول الكلية (الضروريات) وإلا أصبح إسقاط الحظ فعلا غير محمود خلقيا .

بهذا نجد أن القيم الخلقية (الضروريات) قد اتخذت كمعيار يمكن تحديد علاقة الفرد بالآخرين على وفقه كما سبق وأن اتخذت كمعيار لتحديد طبيعة الأفعال الخلقية وثبت أن هذا المعيار يتميز بخاصية العموم والكلية والموضوعية .

إن هذه القيم مستقرأة من واقع التجربة البشرية ولذلك فهى معبرة عن واقع الإنسان فى أسمى صوره فيما ينبغى أن يكون بالمعنى الواقعى ولكن الذى يعمل على عدم الالتزام بها هو تغلب النزعات والأهواء الفردية ولذلك فإن أهم ضمان لخيرية سلوك الفرد هو توافر النية الطيبة عنده فى الفعل .

الفصل السادس

النية والقيمة الاخلاقية

أولاً : تمهيد :

هل ينبغى أن نعزو القيمة الأخلاقية إلى النية ؟ أم إلى نتائج العمل ؟ هذا السؤال كان هو المحور الأساسى فى الخلاف بين علماء الأخلاق فمنهم من عول على النية وربط القيمة الأخلاقية بها ، ومنهم من ربط القيمة الأخلاقية بنتائج العمل ولم يهتم بالنية مطلقاً .

وفى الحقيقة أنه ليس من السهل تقديم جواب مبسط لهذا السؤال لأن الفعل الأخلاقى لا يمكن أن يكون نتيجة لنية طيبة بإطلاق ، كما لا يرتبط بنتائج الأفعال الطيبة بإطلاق .

وكان لا بد للشاطبى من أن يحل هذا الاشكال ، لذلك ربط بين النية والقيم الأخلاقية ، وجعل من القيم معياراً لتحديد آثار الفعل الطيب ، أو النية الطيبة ، وهذه القضية هى المحور الأساسى الذى يدور حوله هذا الفصل .

ثانياً : إذن مامعنى النية ؟ وهل يمكن تعريفها ؟

ليس من السهل تعريف النية بصفة عامة ، لأن لها طبيعة مبهمة ليست بالفكر المحض ، لأنه ربما يفكر الإنسان أن فى وسعه القيام بعمل ما من غير أن تكون هناك نية القيام به فعلاً ، فإذا أضيفت النية إلى الفكر اجتزت مرحلة ثانية نحو التنفيذ والتحقيق ، غير أن النية من جهة أخرى ليست هى التنفيذ ، ما دام من الجائز أن تبقى النية مجرد مشيئة ، وتظل موقفاً شعورياً لدى المرء وحده ، وقد يستطيع الإنسان أن يراقب سلوك فرد ما وأن ـ يستنبط من هذا السلوك نوع النية إذا كانت خيرة أو شريرة ، ولكنه لا يستطيع أن يتعدى هذه المرحلة لأن النية تقع بين منزلة الفكر المحض ، وبين منزلة العمل بالمعنى الدقيق ومصطلح النية يستخدم فى بعض الأحيان بمعان متعددة لكن الغرض يظهر فى الفعل أكثر من ظهوره فى النشاط الذهنى والنية بمعناها الميتافيزيقى لا تعنى شيئاً من الذى نهدف أن نربطه بالواقع فما هو الفعل الذى تظهر فيه النية أولا تظهر فيه ؟

قد ترتبط النية بالسبب فهى نوع خاص من السبب ، فنحن نقصد أن يقع الحدث بطريقة معينة واضحة حيث يسير فى سلسلة أحداث متتالية طبقاً لحدث خاص حيث يسير وفقاً لقاعدة أمرية ، بحيث يمكن ربط هذه السلسلة من الأحداث .

وإذا تأملنا قليلاً نجد أن الفعل قد يعتمد على النية ، ولكننا فى أكثر الأحيان لا نفكر فى النية بقدر ما نفكر فى الظروف أو الأسباب التى ارتبط بها الفعل ، ولذلك فإننا نفهم معنى النية عندما نربط بينها وبين القيم الخمس الضرورية فعندما نحافظ على قيمة من هذه القيم فلا بد من أن تسبقها نية تتمثل فى كيفية المحافظة على هذه القيمة .

وعلماء أصول الفقه يعتبرون ارتباط النية بالفعل قاعدة عامة ، ولكن عموميتها ليست عمومية صورية وإنما هى عمومية تجريبية أى تقبل الاستثناء من أجل المحافظة على هذه العمومية من أجل ارتباطها بالواقع الإنسانى ، فهناك مثلاً أفعال يبدى ظاهرها صورة تختلف عما فى باطنها مثل حالة الإكراه فإذا كان ولا بد من الاستمساك بالقاعدة التى تحتم ارتباط النية بالفعل فما هو موقف المكره ؟

والفقهاء فرقوا بين الفعل المقصود به المحافظة على العبادات والفعل المقصود به المحافظة على العادات ، ففى الأولى يقول الفقهاء إن النية ليست مشروطة فيها بإطلاق[1] أما الأخرى فقد قالوا انها لا تحتاج إلى نية وإنما مجرد وقوعها كاف .

وهناك من الأفعال ما لا يمكن معرفة اتجاه النية فيها مثل التأمل والفكر للبحث فى وجود الله تعالى ، أو إثبات العقائد بطريقة تأملية .

من هنا لا يمكن تعريف النية تعريفاً لفظياً ولا يمكن الحكم على طبيعتها إلا من خلال سلوك إنسان حر فى أن يفعل أو أن يترك فهنا يصح ارتباط النية بالعمل . فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كالملجأ والنائم والمجنون وما أشبه ذلك فإن هؤلاء يخرجون عن دائرة الأخلاق ، ولا يتعلق فعلهم بقصد ، لأن الأخلاق سلوك صادر عن إنسان له حرية واختيار ، وفى ذلك ترتبط النية بالفعل وتصبح مطلقة فى كل الأعمال ، وتصبح حالات الإكراه والهزل نازلة على وفق المبدأ السابق .

وهنا نجد أن النية قد تكون ملازمة للفعل وقد لا تكون ملازمة له كما فى حالة الهازل لأنه لم يقصد ما هزل به ، كما أن هناك كثيراً من الأفعال العادية لا تحتاج إلى نية ، ولهذا رأى الشاطبى أن هناك أفعالاً قد أقرتها الأخلاق ويجب الامتثال لها ففى هذه الحالة يكون الفعل مرتبطاً بالنية الأسمى وهى نية الامتثال للأمر الخلقى ، وبذلك ترتبط النية بالفعل فى كل الأحوال[2] .

ثالثاً : معيار الحكم على النية :

لكى نميز بين النية الطيبة والنية السيئة فلا بد من معيار تجريبى يمكن من خلاله الحكم على نوعية النية ، ولذلك ربط الشاطبى بين النية وبين القيم الخمس الضرورية ، ورأى أن النية الطيبة تتحقق إذا كان قصد الإنسان فى العمل موافقاً

---

(١) ولذلك الزموا الهازل العتق والنذر والنكاح والطلاق والرجعة ، والمعروف أن الهازل من حيث هو هازل لاقصد له فى إيقاع ماهزل به ، فهنا نجد أن الفعل لا علاقة له بالنية مطلقاً .

(٢) يحاول الشاطبى أن يتوافق مع الحديث النبوى «إنما الأعمال بالنيات» والذى يربط بين النية والفعل بإطلاق .

لمقاصد الأخلاقية من المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينات ، فإذا إتحد القصدان تحققت النية الطيبة وإذا لم يتحدا كانت خلاف ذلك أى نية سيئة .

وليست الموافقة أو المخالفة فى الأفعال فقط ، وإنما تقع أيضاً فى *النيات* ، فنية الإنسان يجب أن لاتخالف مقاصد الأخلاقية ، لأن الإنسان إنما كلف بالأعمال المقصود بها المحافظة على هذه القيم ، ويجب عليه امتثال الأوامر التى تأمر بها فإذا قصد قصدا مخالفاً تحولت النية إلى وسيلة للمقصد وليست نية ، لأنه قصد شيئاً آخر جعل من الفعل أو الترك وسيلة والقاصد لغير ما قصدته الأخلاقية إنسان مستهزىء بالقيم التى هى موضوعة على الجد والاستهزاء بها هو عينه سوء النية .

ويترتب على ذلك أنه لايجوز لأحد أن يزيد أو ينقص من هذه القيم الخمس ، لأنه سوف يكون مناقضاً للأخلاقية طالما أن هذه القيم قد وضعت من أجل المصلحة ورد المفسدة ومن هنا فإن من قصد المحافظة على هذه القيم فقد قصد وجه المصلحة ، ومن الضرورى أن تتحقق ، وان قصد غير ذلك فقد أهمل الأخلاقية ، وفوت مصلحة منشودة .

وهناك عدة صور لارتباط النية بالقيم الضرورية :

الأولى : قد تكون الموافقة والمخالفة للفعل والترك فإن كان العمل موافقاً وقصد الإنسان موافقاً فلا إشكال فى صحة هذا العمل إذا كان مقصوداً به نية الامتثال .

الثانية : أن يكون الفعل مخالفاً والنية مخالفة ، وهذا يدخل فى سوء النية .

الثالثة : أن يكون الفعل أو الترك موافقاً ، وفى نيته المخالفة ، وبالرغم من أن نيته هنا لم تتجه إلى موافقة إلا أن فعله لا يمكن وصفه بأنه غير أخلاقى ، وان ـ كانت نيته توصف بأنها غير أخلاقية ، وذلك لأن الفعل لم تسبب عنه أية مفسدة ، وهنا يهمل الشاطبى النية ويعول على الفعل ، لأن الفعل إذا كان قد وقع على موافقة الأخلاقية فلا أهمية للنية طالما هو موافق للأخلاقية ولم تترتب عليه مفسدة ولا فاتت به مصلحة ، وكل ما فعله هو أنه إنتهك حرمة الأمر والنهى وإن خالف الأخلاقية فى مجرد النية فإن الفعل أخلاقى من جهة العمل .

ولكن ليس معنى ذلك أن كل ما لا يؤدى إلى مفسدة فعل مباح أخلاقياً كما إذا شرب الإنسان الخمر فلم يذهب عقله أو زنا فلم يتخلق ماؤه فى الرحم بعزل أو غيره لأن المتوقع من ذلك غير موجود والفاعل قد تعاطى السبب الذى تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة ، إذن فالنية ترتبط بالسبب لا بالمسبب ، فإذا ارتبطت النية بالسبب فالفعل يحكم به أخلاقياً ولا غيره يكون السبب انتج أم لا .

الرابعة : إذا كان الفعل أو الترك موافقاً وهو عالم بالموافقة ومع ذلك قصد المخالفة ، فهذا العامل قد حول الموضوعات الأخلاقية التى هى مقاصد حولها إلى وسائل لأمور أخرى ، ويدخل تحت هذا الباب النفاق والرياء والحيل وكل هذه أفعال لا أخلاقية .

وعلى العكس من ذلك إذا كان الفعل أو الترك مخالفاً وفى نيته الموافقة ، فإذا كان يعلم بالمخالفة ، فهذا يسمى مبتدعاً ، وفى أغلب الأحيان يكون هذا الفاعل متأولاً وإذا كان العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة ، فإذا كان القصد موافقاً وليس فيه ضرر من هذا الوجه ، فالعمل إذا كان مخالفاً فالأعمال بالنيات ونية هذا العامل الموافقة لكن الجهل أوقعه فى المخالفة .

فأى الجانبين يمكن أن يرجح على الآخر؟ ان كلا الجانبين يعارض كلا منهما الآخر فى نفسه ويعارضه فى الترجيح فلو رجحنا أحدهما على الآخر عارضه وجه مرجح فى الآخر فيتعارضان أيضاً .

ولذلك فإن هذا الأمر يبدو غامضاً ، ويمكن توضيحه بأننا إذا رجحنا جهة القصد الموافق ، على أن العامل قاصد فقط الامتثال ولم ينتهك حرمة الأمر والنهى بذلك القصد ، وجدنا أن قصد الموافقة مقيد بامتثال الأمر الخلق لا بمخالفته ، وهنا يبدو أن قصد الإنسان لم يجد محلاً ، وأصبح الفعل كالعبث .

وعلى ذلك مال فريق من الأصوليين إلى القول بأن نية الإنسان قد تخالف المقصد الأخلاق ويكون الفعل خلقياً ، ومال فريق آخر إلى أن مخالفة النية للمقصد الأخلاق فيه فساد للأخلاق وتوسط فريق فأخذ بالطرفين ولكن بشرط أن يعمل مقتضى القصد فى وجه ويعمل مقتضى الفعل فى وجه آخر .

بهذا يميز الشاطبى بين النية الخارجية والنية الداخلية فالنية الخارجية هى التى تعمل على المحافظة على ترتيب الضروريات والنية الداخلية هى التى تتفق وامثال الأمر الخلقى كما أنه يميز بين الأفعال التى تصدر نتيجة وعى والأفعال التى تصدر دون وعى مثل الأفعال التى تصدر دون وعى مثل الأفعال التى تصدر عن المكره والنائم والمجنون .

ويربط الشاطبى بين النية والمسئولية ، ويرى أن النية مرتبطة بالأفعال الخلقية فإذا لم تتعلق بفعل ما على الإطلاق أصبح الفعل عبثاً ، وهنا نجد أنه قد استخدم النية والإرادة والقصد بمعنى واحد ، متى كان ارتباطهم بالفعل ارتباطاً ضرورياً سواء كان فى هذا الفعل مقصوداً به المحافظة على القيم الدينية أو القيم الدنيوية .

وعلى أساس النية أصبح فى الإمكان التفرقة بين الفعل الذى هو عادة ، والفعل الذى هو عبادة ، ففى العبادات أمكن التمييز بين الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم والصحيح والفاسد على أساس النية ، فالعمل الواحد قد يكون ذا وجهين والنية هى التى تحدد طبيعته .

وهنا يبدو أن الشاطبى قد وقع فى الدور المنطقى عندما جعل الفعل هو الذى يحدد طبيعة النية ، ثم عاد واتخذ من النية معياراً لتحديد الأفعال وتمييز بعضها عن البعض الآخر .

ولكن إذا أدركنا أن الشاطبى لم يكن يهمه الاتساق الصورى فى بحثه لأنه قد اعتمد على منهج الاستقراء المعنوى ، نجد أنه لا قيمة لهذا الدور المنطقى طالما أن معنى النية قد تحدد من واقع السلوك الإنسانى ، وكذلك حدد الفعل من واقع النية المعبرة عن هذا السلوك ، فهو قد استقرى واقع الإنسان واتخذ من القيم الضرورية معياراً لتحديد معنى النية وكذلك تحديد معنى الفعل ، ولذلك فلا مجال عنده للقول بأفكار صورية ، ومن الصعب تحديد معنى النية دون أن يكون هناك واقع ترتد إليه ، كما أنه من الصعب تمييز الأفعال دون الارتداد إلى النية .

وهذا ما فعله الفيلسوف الألمانى «كانط» إذ لم يستطع أن يتحدث عن النية إلا عندما ربطها بالأفعال فتساءل عن الشىء الطيب أخلاقياً ، وبين أنه يختلف عن الشىء الطيب من الناحية الواقعية ، وفسر ذلك بأن فى وسع الإنسان الإفادة من ذكائه

ونبوغه وشرفه وثروته وسائر استعداداته فيوجهها أما إلى الخير أو إلى الشر ، فهذه الأمور كلها لا تكون خيراً من الناحية الأخلاقية إلا إذا ـ أضفناها إلى شيء آخر ، هو إضافتها إلى الإرادة ، والإرادة هي التي تحرص على أن تفيد منها على وجه أخلاقي صحيح إذاً فقدت الإرادة الطيبة فإن جميع الأعمال والأفعال تفقد قيمتها الأخلاقية أصلاً ، والإرادة الطيبة عند كانط هي التي تتمثل في الامتثال للقانون الأخلاقي المطلق ، فهي لا تتحقق إلا عندما تتصارع الأهواء مع القانون الأخلاقي .

فكانط رغم محاولته القيمة لتوضيح معنى النية الطيبة إلا أنه ربطها بفكرة صورية هي فكرة قانون أخلاقي مطلق يتخطى الزمان والمكان ، أما الشاطبي فقد ربطها بفكرة تجريبية واقعية بحيث أصبح من السهل اتخاذها معياراً لتوضيح الأفعال بعد أن ثبت وضوحها عن طريق ارتباطها بالقيم الضرورية .

رابعاً : النية وعلاقتها بالامتثال :

لقد رأينا أن النية لا تظهر إلا في فعل خارجي ، وقد جعل الشاطبي من القيم الخمس الضرورية معياراً يمكن من خلاله الحكم على نية الفاعل بأنها صالحة أو طالحة ، وبذلك يصير قصد الإنسان في العمل موافقاً أو مخالفاً لمقاصد الأخلاقية ، فإذا كانت المصلحة هي المقصد الأساسي للأخلاق فإنه يجب أن يخضع الفاعل الأخلاقي إلى هذه القواعد التي تعمل على الحفاظ على هذا المقصد وعلى ذلك فمن الواجب على الإنسان أن يعمل من أجل المحافظة على هذه القيم وأن يتجه إليها ، طالما ثبت أن وجه المصلحة فيها ، وقد يمكنه إدراك أوجه المصلحة في ثلاث صور .

الأولى : أن يعمل ما يوافق مقصد هذه القيم بقدر ما فهم من مشروعيتها .

الثانية : أن يقصد بها ما عسى أن يكون مقصدها ، وهذه درجة أرقى من سابقتها لأن الذي يعمل وهو يعلم أن هذا الأمر شرع لمصلحة كذا ، فقد يعمل وفي نيته قصد المصلحة ، ولكنه غافل عن امتثال الأمر ، فهو هنا ربما يكون عمله طبقاً لهوى أو رغبة ذاتية ولا يكون عملاً أخلاقياً .

الثالثة : أن يكون في نيته مجرد امتثال الأمر سواء فهم قصد المصلحة أم لم يفهم فهذا أكمل وأسلم لأنه نصب نفسه منفذاً للأمر ، وفي نفس الوقت يعد مقراً بأن هذه القيم هي التي تمثل مصلحته وهي التي تقتضيها الأخلاقية .

وهنا نجد أن الشاطبى قد جعل لنية امتثال الأمر ، الصدارة بحيث يجب التنفيذ دون مناقشة . وفى هذا تزمت يشبه تزمت كانط الذى جعل للأوامر الأخلاقية السلطة المطلقة وحصر النية فى احترام الواجب لأنه واجب ولكن الشاطبى يستدرك هذا الموقف المتزمت . ويرى أن الامتثال ليس من أجل احترام القانون الأخلاقى فحسب وإنما من أجل القانون الأخلاقى الذى يهدف إلى المصلحة .

خامساً : سوء النية (الحيل) وارتباطها بالقيم الخلقية :

النية إذا وافقت مقاصد الأخلاقية فى المحافظة على القيم الضرورية تعد نية طيبة ، وإذا خالفتها تعد نية سيئة ، وبين هذين النوعين من النوايا يوجد نوع ثالث ليس من الوضوح بحيث يمكن الحكم عليه بأنه نية طيبة أو سيئة ، هذا النوع لم يعرف فى تاريخ الفكر الفلسفى على الإطلاق ، وإنما وجد فى علم أصول الفقه وقد أطلق عليه الفقهاء اسم الحيل فما هو معنى التحيل إذن ؟

الحيلة اسم من الاحتيال وهو من « الواو » وكذا الحيل والحول يقال لا حيل ولا قوة لغة فى حول . وهو أحيل منه أى أكثر منه حيلة وما أحيله لغة فى ما أحوله ، ويقال ما له حيلة ولا محالة ولا إحتيال ولا محال بمعنى واحد .

فالمعنى اللغوى يظهر أنها وسيلة تستخدم فى حالة الضعف ، لكى يكون بها صاحبها فى موقف أقوى . أى أنها وسيلة للانتقال من الضعف إلى القوة .

أما فى علم أصول الفقه ، فإن التحيل معناه قلب الأفعال ، الحق باطلاً ، والباطل حقاً ، وقد يكون فى التحيل نوع ما من الذكاء والفطنة حتى يوهم بفعله هذا أن يتوافق مع العقل فى الظاهر بصورة ما وهذا التعريف قد يكون أقرب إلى معنى سوء النية ، ويعرف ابن « القيم » التحيل بتعريف أوضح وأكثر تفصيلاً من هذا التعريف السابق فيقول : « التحيل هو نوع من التصرف يتحول به فاعله من حال إلى حال ثم صارت تستعمل عرفاً فى سلوك الطرق الخفية التى توصل إلى الغرض المقصود ، بحيث لا يعرف ذلك إلا بذكاء وفطنة ، وأخص من هذا المعنى إذا استعملت فى التوصيل إلى الغرض الممنوع منه أخلاقياً ، وهذا هو الغالب فى الاستعمال فيقال فلان هذا من أرباب الحيل فلا تعاملوه لأنه متحيل .

وبذلك أصبحت الحيلة تعرف مقترنة بالأفعال الأخلاقية أكثر من وجودها منفصلة وقائمة بذاتها ، فتصبح هي القصد إلى سقوط الواجب أو حل الحرام بفعل لم يقصد به ما فعل ذلك الفعل له أو ما شرع له ، فهو يريد تقية الأحكام الأخلاقية بأسباب لم يقصد بها وما جعلت تلك الأسباب له ، لأن الأخلاقية تقتضى تحريم أشياء وإيجاب أشياء اما مطلقاً من غير قيد ولا ترتيب سبب ، أو مرتبة على أسباب ، فإذا تسبب الإنسان فى إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه أو فى إباحة ذلك المحرم عليه بوجه من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب فى الظاهر أو المحرم حلالاً فى الظاهر أيضاً فهذا التسبب يسمى حيلة وتحيلاً .

ولكى يتحيل الإنسان على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر فإنه يستخدم واسطة ، قد تكون هذه الواسطة معنوية ، أو قد تكون مادية فلا ينقلب الحكم إلا مع تلك الواسطة ، مع علمه بأن هذه الواسطة لم تشرع لهذا الحكم فكان التحيل يشتمل على مقدمتين :

الأولى : قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض فى ظاهر الأمر

الثانية : جعل الأفعال المقصود بها فى الأمور الأخلاقية معانى ، جعلها وسائل لقلب تلك الأحكام .

هذه التعريفات تبين أن التحيل قريب من سوء النية وبعيد عن الأخلاقية ، ولكن هناك فريقاً من الفقهاء مال إلى إقرارها وجوازها وذلك فى حالة ما إذا كان الإنسان يحاول التخلى من مأثم أى يخرج من الحرام إلى الحلال ، ويرون أن هذا ليس فيه خروج على مبادىء الأخلاق وهذا مثل يضربه الخصاف من الفقه الإسلامى لكى يؤيد به حجته فيقول : « أرأيت ان اشترى رجلاً بالمال الذى معه وقت الحج أو قبل الزكاة جارية فأعتقها وتزوجها ، وفى نيته الفرار من وجوب الحج ، أو من وجوب الزكاة ، فهل يجوز الشراء والعتق والنكاح ؟ فإن جاز ذلك فكيف تجب عليه الزكاة والحج ، وقد صار ملتحفاً تحل له الصدقة أو يبطل ذلك كله ، فإن زعم إنسان أن ذلك يبطل ، فقد أحل الله البيع وحرم الربا وأمر بالعتق وأحل النكاح ، وهو قد أتى فى هذا الشراء والعتق والنكاح الأمر على وجهه وبالوجه الذى أحله الله لغيره ، فكيف لا يجوز له ما يجوز لغيره ؟ أكل ذلك لأنه نوى نية لا تنبغى له ؟

وقد أفرد الخصاف المخطوط بأكمله لإثبات رأيه هذا بحجج عقلية ، ونقليه والفكرة الرئيسية التى يريد إثباتها هى أنه لا علاقة بين الفعل والنية ومخالفة النية أمر لا قيمة له من الناحية الأخلاقية .

ولا شك أن هذا الرأى يقف على طرفى نقيض مع بعض الفقهاء وكثير من الصوفية والأخلاقيين الذين لم يعيروا أى اهتمام للأفعال من حيث ظاهرها وإنما عولوا على النية واتجهوا نحو الباطن ، وقد كان هذا رأى الغزالى إذ رأى أن اللغة يمكن تأويلها وإخراجها عن الغرض الأصلى ولكن حكم الضمير فى هذا هو الأهم « فالأثم ما حاك فى الصدر » وهذا هو الأقرب إلى الإخلاص فى العمل بصرف النظر عن ظاهر الفعل .

من هنا كان علينا أن نطرح السؤال الآتى : هل الأخلاقية تعتمد على الظاهر أم على الباطن ؟ أو بمعنى آخر هل ترتبط الأفعال الأخلاقية بالباعث أم بالدافع ؟

إن القول ببواعث أو دوافع قول مبهم فقد يختلف الباعث والدافع ولا يمكن أن نتبين حقيقة الفعل الخلقى ، من هنا يجب أن يكون هناك معيار يمكن اتخاذه للحكم على نوعية هذا الباعث أو ذلك الدافع ، وقد اتخذ الشاطبى من القيم الخمس الضرورية معياراً لذلك فيقول : « إذا كانت الأحكام الأخلاقية مقصوداً بها مصلحة الإنسان فلا بد أن يكون العمل موافقاً لهذا الحكم ، لأننا عرفنا أن مقاصد الإنسان تتوافق مع مقاصد الأخلاقية ، فإذا كان الأمر فى ظاهره وباطنه متوافقاً مع الأخلاقية فلا اشكال ، ولكن إذا كان الظاهر موافقاً والأخلاق مخالفة فالفعل غير صحيح لأن الأفعال الأخلاقية ليست مقصودة لأنفسها وإنما قصد بها أمور أخرى هى معانيها ، وهى المصالح التى شرعت لأجلها ، فالذى عمل من ذلك على غير هذا الموضع فليس على وضع الأخلاق .

فالقيم الخمس إذا أخذت معياراً وروعى فيها وجه مصلحة من جانب والحيلة من جانب آخر نجد أنها تميز ما يجب وما لا يجب من الأفعال ، فالأحكام الأخلاقية تشتمل على مصلحة كلية فى الجملة ، وعلى مصلحة جزئية فى كل مسألة على

الخصوص[1] فأما الكلية فهى أن يكون كل إنسان داخلاً تحت قانون معين من القوانين الأخلاقية فى كل حركاته وأقواله واعتقاداته ، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها بل لا بد من أن يرتاض بلجام الأخلاقية ، فإذا خلع ربقة التقوى ، وتمادى فى متابعة هوى نفسه فقد نقض القانون الأخلاقى وأكبر ضابط للأخلاقية هو الضمير الذى لا يستيقظ إلا إذا خالف الإنسان هواه ، وتحكيم الضمير هو ما يسمى فى الدين بالتقوى وهى التى يجب أن تصاحب كل فعل يقوم به الإنسان ولذلك أكد عليها الشارع وجعلها خير زاد يتزود به المؤمن .

من هنا يمكن أن نميز نوعين من الحيل :

الأول : هو ما هدم أصلاً من الأصول الأخلاقية ، أو ناقض مصلحة مقصودة أى أصبح مخالفاً للمقصود من المحافظة على القيم الضرورية ، وهذا النوع مرفوض تماماً لأنه يتبع الهوى الشخصى ويخالف القانون الأخلاق .

الثانى : هو ما لا يهدم أصلاً أخلاقياً ، ولا يناقض أى قيمة من القيم الخمس الضرورية وهذا النوع مقبول بإطلاق .

بهذا نجد أن هناك حيلاً مرفوضة بإطلاق وذلك لتعارضها مع القواعد الأخلاقية وحيلاً مباحة بإطلاق لأنها لا تتعارض مع أصل أخلاق .

فإذا لم تكن تابعة للنوع الأول ولا الثانى فهذه هى التى تثير الاختلاف والجدل وحسمها يتوقف على دور الفرد الذى يجب عليه أن يعمل دائماً على تحكيم الضمير

---

(١) فعلى سبيل المثال النطق بالشهادتين والصلاة وغيرها من العبادات قد شرعت للمحافظة على الدين وهذا لايتأتى إلا عندما يطابق القلب أعمال الجوارح ، فمن فعلها قاصداً أن ينال من ورائها نفعاً فهذا العمل ليس من الأخلاق فى شىء ، لأن المصلحة التى شرع لأجلها لم تحصل ، بل ما وقع هو ضد المصلحة المقصودة وكذلك الأمر فى الزكاة فان المقصود من مشروعيتها رفع رزيلة الشح ومصلحة أرفاق المساكين وإحياء النفوس المعرضة للتلف فمن تحايل للتهرب من دلك بأن وهب أمواله آخر الحول هرباً من وجوب الزكاة ثم استوهبه فى العام التالى فهذا عمل لا أخلاق لأنه يرفع المصلحة المقصودة من شرعية ذلك الفعل ، وهنا نجد أن الواسطة لاتتفق والغرض المستخدمة فيه لأن الهبة فى نفسها مشروعة ، ولكن هناك فرق بين الهبة فى التحيل والهبة الحقيقية ، فالهبة الحقيقية ليس لواهبها أن يستردها من الموهوب .

وقد وضع الشاطبي معياراً تجريبياً يمكن من خلاله الفصل بين الحيل المشروعة والحيل المرفوضة ، وهنا نجد أنه قد لا يعير اهتماماً لارتباط النية بالفعل[1] فإذا كانت النية شيئاً داخلياً لا يمكن الحكم عليه فإنها سوف تظهر فى الأفعال الخارجية التى يمكن عن طريقها الحكم عليها ، وهو فى هذا متسق مع مبدئه وهو جعل القيم الخمس قواعد وأصولاً للأخلاقية ومعياراً للسلوك .

ولم يكن الشاطبي هو أول من وضع معياراً للسلوك ولكن سبقه فى ذلك ابن القيم الذى جعل من المصلحة معياراً يمكن به تمييز الحيلة الفاسدة والحيلة المشروعة ، فرأى أن هناك حيلاً محرمة ، مقصوداً بها محرم ، كالتحايل على قتل النفس بالتظاهر فالحيلة حرام فى نفسها لأن الصيد حرام وقصد بها محرم وهو قتل النفس المعصومة ، كما أن هناك حيلاً مباحة فى نفسها ولكن قصد بها محرم فتصير حراماً ، كالسفر لقطع الطريق أو قتل النفس المعصومة .

وهناك حيل موضوعة للإفضاء إلى مشروع ، ولكن يتخذها الفاعل سبيلاً إلى المحرم وأخيراً الطريق المحرم فى نفسه يقصد به أخذ حق أو دفع باطل ، كأن يكون له على رجل دين جحده ولا بينة عليه فيقيم شاهدى زور يشهدان به ، فهنا يأثم على الوسيلة دون النية .

وهكذا نجد أن الحيلة كما تكون لا أخلاقية فى ذاتها ، فهى كذلك لا أخلاقية إذا كانت موصلة إلى فعل لا أخلاقى ، سواء كانت حراماً فى ذاتها أم مباحة ، كما تحرم الحيل اللاأخلاقية الموصلة إلى الحق ، ولكن تحريمها فى هذه الحالة هو تحريم الوسائل لا تحريم المقاصد .

أما الحيل المباحة فهى الحيل المشروعة التى تفضى إلى أمور أخلاقية وفى هذه الحالة تكون مثل السبب المؤدى إلى مسبب مشروع وذلك مثل التحايل على جلب منفعة أو دفع مضرة كالتخلص من الأعداء والاستيلاء على أموالهم وهزيمتهم فى الحروب .

---

(١) رأى الشاطبي أن ربط النية بالامتثال أقوى من ربطها بالفعل وذلك لكى يزيل التعارض بين من يربط النية بالفعل مطلقاً وبين من لايهتم بربط النية بالفعل .

من كل ذلك نستخلص أن علماء أصول الفقه قد اهتموا بالنية بدون استثناء وفضل الشاطبى أنه حسم الخلاف بين المقرين بمبدأ الحيل وبين الرافضين له على أساس تجريبى ، وأصبح الفرق واضحاً بين ما يسمى بالحيل وما يسمى بسوء النية ، لأن سوء النية مرفوض من كل الأصوليين وأما الحيل فقد وضعت لها الضوابط والمعايير لكى يتميز منها الخبيث من الطيب .

وهذه المشكلة لم تعرف فى الغرب إلا عندما أثارها ماكيافيلى (١٤٦٧ ـ ١٥٢٧) فى رسالة الأمير[١] فقد أباح هذا الفصل اللاأخلاقى فى سلوك الحكام ورأى ـ أن الحاكم يهلك إذا كان خيراً دائماً ، ولذلك يجب أن يكون ماكراً مكر الذئب ، ضارياً ضراوة الأسد ، وإذا حافظ الأمير على العهد يجب أن يحافظ عليه حين يعود ذلك عليه بالفائدة ليس إلا ، فالأمير يجب عند الاقتضاء أن يكون غادراً .

بيد أنه من الضرورى أن يكون قادرا على أن يجيد اخفاء هذه الشخصية وأن يكون دعيا كبيرا أو مرائيا عظيما ، فالناس يصلون فى البساطة والاستعداد للرضوخ للضرورات الحاضرة إلى الحد الذى يجعل ذلك الذى يخدع يجد دائما أولئك الذين يتركون أنفسهم يخدعون ، ويضرب مثالا بالإسكندر السادس ويرى أنه لم يفعل شيئا الا أن يخدع الناس ، ولم يخطر له أن يفعل شيئا آخر ، ولم يكن هناك من هو أقدر منه على اعطاء التأكيدات وتأييد الاشياء بأغلظ الاهانات ، ولم يكن أحد يرعى ذلك أكثر منه ، ومع ذلك فقد نجح فى خداعاته إذا كان يعرف معرفة طيبة هذا الجانب من الأمور ومن ثم فليس يلزم أن تكون له كل الصفات المشار إليها (الفضائل المتعارف عليها) ولكن من اللازم جداله أن يتظاهر بأنه يتصف بها .

---

(١) يشبه ماكيافيلى علماء أصول الفقه من الأحناف فى انهما أول من آثار المشكلة . فالأحناف عندما أقروا الحيل مبدأ وأهملوا النية قام غيرهم من الفقهاء والصوفية لكى يردوا عليهم هذا القول وقد كان دور الشاطبى هو الفصل بين المتنازعين وهكذا ماكيافيلى آثار المشكلة فى عصر النهضة وقام حولها جدال وخلاف بين مفكرى العصر الحديث .

ويستطرد قائلا ان الأمير ينبغى أن يبدو فوق كل شيئ متدينا ، وبهذا تكون السلطة لاولئك الذين لديهم البراعة للاستيلاء عليها بالتنافس الحر .

وفى رأى ماكيافيلى أن السياسة لا تهتم إلا بالوسائل فلا جدوى من السعى إلى هدف سياسى بطرائق مقضى عليها بالفشل ، فإذا اعتقدنا بأن الغايات خيرة فيجب أن نختار الوسائل الملائمة لتحقيقها فالنجاح يعنى تحقيق غرضك أيا كان ذلك الغرض ، فإذا كان ثمة علم للنجاح فيمكن أن يدرس من نجاحات الأشرار كما يدرس فى نجاحات الأخيار على حد سواء ، بل يمكن أن يدرس على نحو أفضل فى الحالة الأولى ، ما دامت أمثلة الآثمين الناجحين أكثر عددا من أمثلة القديسين الناجحين ولكن العلم متى أقيم كان مفيدا للقديس كما هو مفيد للآثم ، وذلك لأن القديس إذا تعلق بالسياسة فيجب أن يروم تحقيق النجاح تماما كما يفعل الآثم ، فالمسألة فى النهاية هى مسألة سلطة من هذا النوع أو ذاك هذه الحقيقة الواضحة تخفيها شعارات من قبيل « سينتصر الحق » نصر الشر قصير العمر » فإذا انتصر الجانب الذى تظنه حقا فما هذا إلا لأن له سلطة أعلى » .

ان هذه الأخلاق التى نادى بها ماكيا فيلى لا يقدر لها النجاح الا عندما يكون الناس فى حالة من الفوضى وكل منهم تسيطر عليه المصالح الذاتية وحدها ، ويفعل الإنسان أى شئ طالما أنه يعود عليه بالنفع الذاتى ، أو حتى عندما يعتقد ذلك .

ومع ذلك فهؤلاء الناس لا يستطيعون أن يجهروا بسوء النية والخداع وإنما يحاولون دائما أن يرتدوا ثوب الفضيلة ، وهذه الفكرة لا تشبه الحيل التى تحدثنا عنها إلا فى الجانب الذى يظهر المتحيل فيه فى صورة المنافق ، وهذه الأخلاق مرفوضة بإجماع الفقهاء كما أن هناك أيضا وجه اختلاف بين الفقهاء و « ماكيافيلى » وهو أنهم يقيمون الأخلاق على اعتبار النية الطيبة أو الفعل الذى يحقق نتائج طيبة لا للحاكم وحده وإنما لكل أفراد المجتمع بل وللإنسانية كلها ، ومن هنا ارتبطت النية بالفعل بصورة عامة وأصبح عدم ارتباطها بالفعل استثناء من القاعدة ومع ذلك فهذا الاستثناء يخضع لقاعدة وهى عدم الاخلال بأى قيمة من القيم الخمس الضرورية والتى هى القواعد الأساسية لقيام الأخلاقية .

أما ماكيافيلى فقد جعل من سوء النية قاعدة سلوكية لتحقيق أغراض ذاتية لفرد واحد يقوم بخداع الآخرين من أجل بقائه فى السلطة وسيطرته على الحكم .

سادساً : الأخلاق بين المقاصد والنتائج :

للنية أو المقصد دور كبير فى تحديد طبيعة الفعل الخلقى ، كما أن النتائج أيضا لا يمكن اهمال دورها من حيث تنشيط الفعل الخلقى ودفعه إلى الأمام ، ولكن الصوفية اختلفوا مع الفقهاء وانقسم كل منهم فى اتجاه ، فعول الصوفية على النية واعتنى الفقهاء بنتائج الأفعال وعلى ذلك اعتبر صوفية الإسلام القلب مناط التكليف ، والنية والقصد مدار النجاة ، ولا قيمة للعمل الظاهر دون أن يؤيده قصد نفسى مخلص ، وقد ذهب الحسن البصرى إلى أن المعول الأول فى كل الأعمال المطالب بها الشخص ليس هو ما يؤديه من حركات خارجية ظاهرية فقط ، بل ما يقصده من نية بقلبه وما يصحب هذه النية من اخلاص أو ما يعتورها من رياء .

ثم حاول المحاسبى بعد ذلك أن يعالج القلوب معالجة فقهية فيضع لها الضوابط على مثال ما وضع أهل الفقه لكى يوضحها ويجلو معانيها .

أما الفقهاء فقد فهموا معنى النية بطريق آخر غير طريق الصوفية ، فقد فهم الإمام الشافعى النية على أنها القصد إلى الأداء قبل الشروع فيه ليميز بين ما يأتيه الإنسان من أعمال تشابه العبادات على سبيل المصادفة وبين ما يقصد به أداء عبادة من العبادات .

فالنية عن لضوفية إذن هى ما يصحب الفعل من قصد أخلاقى ، أما عند الفقهاء فهى ما يسبق الفعل من هم أو عزم على الأداء ، واعتبر الصوفية أن فكرة النية هذه عند الفقهاء ليست كافية لبيان مدى اخلاص الفاعل فى فعله .

فهناك على سبيل المثال المبدأ الفقهى القائل بأن الوالد مطلق اليد فى مال ولده إذا احتاج إليه ، فالصوفية يرون أن كلمة « إذا احتاج » هنا مبهمة لا تقع تحت أى ضابط ، ولكنها متروكة لضمير الوالد وتقديره فإذا أخذ من غير حاجة فأخذه باطل .

وفى ابراء المرأة زوجها : يرى الصوفية أنها إذا أبرأته برئ فى الظاهر وليس لأحد أن يطالبه بشئ ، ولكن ذلك لا يكفى ، لأنها قد لا تطيب بذلك نفسا ، والشرط أن تطيب ، وإلا فلا يعد المال الذى أخذه حلالا وهو دين مطالب به أمام الله .

بهذا نجد أن الصوفية قد ذهبوا ــ على العكس من الفقهاء ــ إلى أن القلب وليس الجوارح هو مناط التكلف ، فأدى بهم هذا إلى تقديم النية على العمل ، وربطوا أخلاقية الأفعال الإنسانية ببواعثها دون نتائجها ، وقد أفضى هذا بالبعض إلى القول بأن غاية التكليف الشرعى هى الاتصال بالله تعالى ومعرفة حقيقته عن طريق التصفية والتطهير فإذا اتصل السالك بربه تحققت الغاية وسقط عنه التكليف أى أحل له ما حرم على غيره ، فكانت الاباحة التى قال بها أمثال الملامتية .

ومنذ أيام رابعة العدوية رضى الله عنها المتوفاة (١٨٥ هـ) رأى الصوفية قطع الصلة بين أخلاقية الأفعال الإنسانية وجزاءاتها ونتائجها إذ اتجهوا بدورهم ــ وراء رابعة ــ إلى حب الله تعالى لذاته والعمل بتعاليمه حباله وكسبا لمرضاته لا طمعا فى جنته ولا خوفا من جحيمه ، فارتفعت الجزاءات باعثا على فعل الخير أو تجنب الشر وارتدت أخلاقية الأفعال إلى البواعث والنيات المقترنة بالعزم والتصميم دون النتائج والآثار .

وهنا نجد أن الصوفية قد اهتموا بالبواعث أما الفقهاء فقد اهتموا بالنتائج وكانت هذه الفكرة مثارا للنزاع المرير بينهم ، ولذلك حاول الشاطبى أن يجمع هذين الطرفين المتقابلين حول هدف واحد فرأى أن للنية أو المقصد أو الباعث الداخلى دوراً كبيراً فى تحديد طبيعة الفعل الخلقى ، كما أنه اهتم أيضاً بالنتائج لأنه لا يمكن اهمال الدور الذى تقوم به النتائج من دفع وتنشيط الفعل الخلقى .

فأخلاق النتائج قد تكون قاصرة بدون أخلاق البواعث ، وعاجزة عن إصدار أى ــ تقييم خلقى حقيقى على الشخص البشرى ، كما أن أخلاق البواعث لا يمكن أن تستغنى عن النتائج ، لأنه ليس فى وسع الإنسان أن يقنع بنية العمل الخير فى سلبية وتراخ وإنما لا بد له من أن يأخذ على عاتقه مسئولية تحقيق ذلك العمل ، واكتشاف الوسائل اللازمة لتنفيذه ، وليس من شأن الميول الخلقية أن تقف فى حالة عدم اكتراث

بالنسبة إلى النتائج ، وإنما لا بد للموقف الأخلاقى من أن يولد لدى صاحبه حالة اهتمام تستوعب الفرد بأسره ، فتجعله يفكر فى نتائج أعماله ، ويقدر الآثار التى يمكن أن تترتب عليها سواء بالنسبة للفرد نفسه ، أم بالنسبة للآخرين .

وهكذا ربط الشاطبى بين النية أو القصد من جهة وبين نتائج الفعل من جهة أخرى ، وجعل هذا الرباط يقوم على أساس تجريبى معنوى يمكن للفرد أن يتحقق من صحته فإذا كان الباعث على الفعل هو المحافظة على القيم الخمس الضرورية كان هذا الباعث خيرا وإذا كانت نتائج الفعل تؤدى كذلك إلى المحافظة على هذه القيم كان هذا الفعل خيرا بصرف النظر عن الباعث ، وهكذا تجتمع البواعث والنتائج لأول مرة فى مذهب أخلاقى واحد .

سابعا : تعقيب :

لقد ابتعد الشاطبى عن تعريف النية تعريفا لفظيا ، وذلك لأن عمل الشعور ومضمون المعطى يمتزجان ، فلا يمكن معرفة النية الا بارتباطها بفعل خارجى ، ولذلك كان يميل دائما إلى استخدام لفظ القصد الموافق والقصد المخالف ، وهو فى هذا يشبه كانط فى بحثه عن تحول الأمر القطعى إلى قواعد السلوك العملى والذى وجد أن قاعدة التعميم تتيح للفاعل الأخلاقى أن يتعرف على ذاته من خلال التجربة ، وأن يعرف كيف يفعل حتى يطابق سلوكه القانون الأخلاقى ، فهذه القاعدة إذن تنص على أن صورة الفعل هى غاية العقل وأن صورة العقل عمل محض ، وهنا نجد أن كانط ـ كما سبق أن فعل الشاطبى ـ قد أدرك ابهام النية وعرف أن النية هى الفعل الذى به أسقط حيالى القانون الذى يؤلف كيان هذا الفعل ذاته بغير اتخاذه غاية وهدفا ـ وبهذا يسبق الشاطبى كانط فى ادراك الثنائية بين النية والفعل .

كما أن الشاطبى يتفق مع معظم الأخلاقيين فى ارتباط النية بالمسئولية والاعتقاد بأن الأعمال الصالحة لا تتحقق الا إذا خضع الفاعل الأخلاقى إلى بعض القواعد التى تجسد الغاية التى يسعى إليها الكائن البشرى ، وقد تكون هذه الغاية عند الأخلاقيين هى المثل الأعلى أو السعادة أو الخير ، أما عند الشاطبى فان الغاية هى المحافظة على مقاصد الأخلاقية وهى حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل ، وقد سعى إلى أن يؤلف بين هذه القيم وبين نزعات النفس وأهوائها لكى تتحقق المصلحة .

واستطاع الشاطبى أن يدرك أن الإنسان بطبيعته ليس قادرا فى كل الأحوال أن يجعل من فعله مطابقا لنيته لأنه دائما يتطلع إلى مصلحته من خلال العمل وقد يجهل طريقه ولذلك وضع له القيم الخمس الضرورية وحصر النية فى العمل على موافقتها أو - مخالفتها ، وهو بهذا قد رسم للإنسان قواعد للسلوك مستندة إلى معرفة المصلحة القائمة على قواعد عملية ترمى إلى تكيف الإنسان مع ذاته ومع غيره من بنى جنسه .

ولقد جمع الشاطبى بين أخلاق النظر والعمل ، فلم يعتبر القيمة فى مادية النتيجة وحدها ، بل فى الاسهام بطاقة حيوية ونفسية متزايدة على الدوام ، فتصبح القيمة هى كل ما يعلى من قوة الضمير ويزيد اشتداده مع مراعاة النتائج التى تهدف إليها الأفعال الخلقية التى تعمل على المحافظة على القيم الأخلاقية وبهذا يربط الشاطبى بين النية والقيمة الخلقية برباط متين ، فلا أهمية للنية ان كانت سابقة للفعل أو - مصاحبة له أو حتى تأتى بعده ، لأن النية قد تأتى لتميز الفعل الذى هو عادة عن الفعل الذى هو عبادة والإنسان يستطيع أن يحول أفعال العادات إلى عبادات إذا ما عقد العزم على أن ذلك الفعل امتثالا للأوامر الأخلاقية .

كما أنه يستطيع أن يجعل للفعل قيمة روحية بدون نية ، وذلك إذا كان الفعل من شأنه أن يؤدى إلى نتائج خيرة ، ومع ذلك فهو يؤكد على سلامة النية ويربط بين النية والفعل ، وبذلك يصبح للنية مفهوم ورباط يكاد أن يكون هو الموجه لكل سلوك الفرد والمجتمع . سواء كان هذا السلوك مدفوعا بالبواعث أو يجرى وراء النتائج .

الفصل السابع

الامتثال[1] والفعل الخلقى

أولاً : تمهيد :

لا يمكن وصف فعل بأنه أخلاقى إلا إذا كان مرتبطا بقاعدة تعارف الناس عليها وأبدى كل منهم استعداده لاحترامها ، وإلا أصبح الفعل عبارة عن سلوك عشوائى ، أقرب إلى سلوك الحيوان منه إلى سلوك الإنسان .

والأمر الخلقى يصبح أكثر احتراما إذا كان يهدف إلى ما يحقق مصلحة الإنسان الذى يميل إلى فعل ما يجلب له نفعا ، ويتجنب فعل ما يعود عليه بالضرر ، ونفع الإنسان وضرره مرتبط بعلاقاته مع الآخرين ، فمن يعمل من أجل نفع نفسه سوف يعمل ، قصد أم لم يقصد إلى نفع غيره .

والامتثال فى فكرة المقاصد مقصود به طاعة الأمر من شأنه أن يعمل على حفظ الحياة واستقامتها ودفع مايفسدها ، وبذلك لا يكون الامتثال طاعة لأمر مفروض من الخارج على الإنسان .

---

(١) الامتثال معناه فى مختار الصحاح أنه امتثل أمره أى أنه احتذاه أى أخذ به وفعل مثله (مختار الصحاح) (ص ٦١٤) .

وهنا يمكن الاعتراض على ذلك بأن فكرة المقاصد فكرة شرعية ، وبالتالى فإن الامتثال هو خضوع لأمر الشارع ، وأن هذا الأمر قد يفرض على الإنسان فرضا .

إن هذا الاعتراض يمكن نفيه بسهولة ، لأننا قد اثبتنا أن الشارع ليس له مصلحة من شرعية هذه الأحكام وإنما المقصود هو مصلحة الإنسان .

وإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن وصف فعل الأمر هنا بأنه مفروض على الإنسان من الخارج ، بل لو فرضنا أن الإنسان يمكنه أن يعيش بغير دين ، فلا يمكن تخيله يعيش بدون قواعد تنظم حياته ويخضع لقواعد تعارف عليها الناس ومن شأنها أن تعمل على المحافظة على الضروريات التى قصدها الشارع كما أن ضمان احترام هذه القواعد لابد وأن يرتبط بجزاء يتناسب وحرمة هذه القواعد .

ثانياً : ضرورة الامتثال :

كلما حاول الإنسان أن يرتقى عن الحيوان غير الناطق فإنه يميل إلى أن يضع قواعد يلتزم بها ويعمل بمقتضاها ، هذه القواعد تطاع خاصة إذا كانت مجموعة من الأوامر قد أملتها مقتضيات اجتماعية لافردية ، وإذا كانت مجموعة من النداءات يقذفها فى شعورنا أشخاص يمثلون من الإنسانية خير ما فيها .

هاتان القوتان تتفاعلان فى شتى مناحى النفس ، ثم تنعكسان على مستوى متوسط هو مستوى العقل . من هنا يكون الامتثال ضرورياً حتى لا يسير الإنسان وفقا لما تمليه عليه أهواؤه ورغباته .

وبالامتثال يحافظ الإنسان على القيم الحضارية التى تحقق مصلحته والتى لاتتفق مع الاسترسال فى اتباع الأهواء والشهوات لما يلزم من ذلك من التهارج التقاتل والهلاك الذى هو مضاد لتلك المصالح وهذا مشاهد من خلال التجربة البشرية ، واستقراء أحوال الشعوب والمجتمعات يبن أنه لا يوجد شعب من شعوب الأرض قديمها وحديثها يمكن أن يعيش كل فرد طبقا لما تمليه عليه أهواؤه ورغباته الذاتية دون أن يخضع لقواعد يرتضيها ويسلك وفقا لها .

بهذا يكون الامتثال ضرورة أملتها مصلحة الإنسان ، ويصبح الخضوع للأمر الخلقى ليس خضوعا صوريا دون مضمون فعلى وإنما هو امتثال لأمر يحقق مصلحة ، وهذا يتضح من منطق الأحكام الخمسة فالوجوب والتحريم واضح منها إنها ضد الهوى والرغبة مطلقا ، إذ يقال افعل ولاتفعل سواء كان لك فيه غرض أم لا ، فإن صادف للإنسان فى أمر هوى أو رغبة على مقتضى الأمر والنهى فبالعرض لا بالأصل ، وأما المندوب والمكروه والمباح فإن الظاهر منهم يبين انهم يخضعون لرغبات الإنسان إلا أنهم فى الحقيقة أصبحوا كذلك لأن الأخلاقية هى التى جعلتهم كذلك . فإذا كان واضع الأخلاقية قد جاء من أجل المحافظة على القيم الضرورية التى تتمثل فى المصلحة المرسلة ، فإن هذه المصلحة تعود على الإنسان بحسب ما اقتضته هذه الأخلاقية لا على وفق الأغراض ، لأنه لا يمكن المحافظة على القيم الضرورية خارج الحدود التى حددتها الأخلاقية ، ولا يمكن لفرد أن يتناولها بنفسه دون أن تكون نتيجة أمر بذلك .

بذلك يمكن تحديد معنى الامتثال بأنه هو الشعور بمقاومة يحسها الكائن كلما أراد أن يمضى فى اتجاه من الاتجاهات ، ولكن هذه المقاومة هى رفع للكائن البشرى من مرتبة الحيوانية إلى مرتبة الإنسان العاقل الذى يسيطر على أهوائه ورغباته ويسير طبقا لما يمليه عليه العقل ، فيكون من الضرورة بمثابة العادة من الطبيعة وهو لا يأتى من الخارج تماما لأن كل إنسان يبغى مصلحة نفسه وهذا لا يتحقق إلا من خلال مجتمع منظم ، وتكون ضرورة الامتثال أنه ضمان لحماية القواعد التى تنظم العلاقة وتقوى الروابط بين الفرد ذاته وبين الفرد والمجتمع ، من هنا يكون الامتثال لأمر يعود على الإنسان بالنفع متوافقاً تماما مع طبيعة الإنسان الذى لا يمكن أن يخضع لأمر لا يحقق من ورائه نفعاً .

وفى هذا يختلف الامتثال عن الواجب عند كانط الذى إذا تأملناه من الناحية الحركية العقلية نجده يرتد إلى الشعور بمقاومة يحسها الكائن كلما اراد أن يمضى فى اتجاه من الاتجاهات ، ولكن هذه المقاومة طالما أنها من طبيعة حسية لا يمكن أن تتأتى نتيجة ارتباطنا بقانون معنوى هو بالغرض معقول صرف وغير زمانى ، وإنما تتأتى عن ارتباطنا بقانون طبيعى تجريبى ، فالشعور بالامتثال ليس معنويا اذن بل هو حسى .

إن القانون الأخلاق عند كانط ليس فيه مما يدركه الفكر إلا عموميته ولكنه لا يرتبط بهذا المبدأ «اعمل بحيث يمكن أن تجعل قاعدة عملك قانوناً عاماً» ، فأى شعور بالواجب ما لم نكن بصدد الحياة الاجتماعية وما توقظه فينا من ميول عميقة ، أى ما لم تنسب هذه العمومية إلى شيء ما أو غاية ما إلى خير معين يكون موضوع شعور أو عاطفة ، أما العام للعام فلا يمكن أن ينتج رضى منطقياً ، وحتى هذا الرضى المنطقى نفسه إنما هو إرضاء للغريزة المنطقية لدى الإنسان وهى ميل طبيعى وتعبير عن الحياة فى طرازها الأعلى الذى هو العقل أليف العمومية .

ولكن الواقع التجريبى بعيد كل البعد عن هذا النموذج الذى نجده عند كانط لأن الإنسان محتاج دائماً إلى الاعتقاد بأن ثمة مصلحة سوف تتحقق لا من خلال النية فحسب ، بل فى العمل أيضاً ، وهذا يقوى الأخلاق عند الشاطبى ويجعلها أمراً تجريبياً مرتبطاً بواقع الإنسان ، ويجعل العقل يحبذ الأمر الأخلاقى ، لأنه مرتبط عنده بغاية ، فيربط بين الجهد الأخلاقى نتيجة الامتثال ، وقيمة الغاية التى يسعى إليها . فمن غير المعقول أن يتحمل الإنسان مشقة وعنتاً من أجل امتثال أمر لا يرجى من ورائه فائدة ، والفائدة المقصودة من الامتثال هى العمل على المحافظة على القيم الخمس الضرورية لأنها لا تعمل على إقامة جانب واحد من الجوانب المتعددة للأعمال فى الحياة بل كل عمل تتطلبه الحياة نفسها هو نفسه عمل على المحافظة على هذه القيم .

وضرورة الامتثال تنبع من ارتباطه بقوانين يبدو عليها الطابع الاجتماعى فالقانون كما يأمر فإنه أيضاً يقرر . فإذا كان يقول افعل فى صيغة الأمر فإن هذا الأمر يأتى فى صورة تقريرية عندما يقول أنك لو أطعت الأمر لحققت مصلحتك ، فالقانون إذا كان يلزم ، فإنه فى نفس الوقت يقرر ، وإلزام القانون وتقريره هما تعبيران عن موقف طبعى للإنسان ، فالمجتمع والفرد فى حالة حركتها وثباتها يهدفان إلى غاية واحدة ، هذه الغاية متداخلة ومتاشبكة بين الفرد والمجتمع ، فإذا كان من الواجب على الفرد أن يعمل من أجل مصلحة فليس ذلك من أجل الفرد وحسب وإنما من أجل الفرد الذى هو جزء من الإنسانية كلها ، وهذه هى الضرورة التى تحتم على الإنسان أن يمتثل لها والتى تقتضيها الحياة الأخلاقية المستندة إلى مبادىء اجتماعية .

ثالثاً : الامتثال والأحكام الخمسة :

الامتثال هو طاعة الأمر ، والأمر يتصل بحكم خلقى ، وتنقسم الأحكام إلى

خمسة أحكام ثابتة بالنسبة للأفعال وهذه القسمة قد وردت لأن الخطاب اما أن يرد باقتضاء الفعل الترك أو التخيير بين الفعل والترك ، فإن ورد باقتضاء الفعل فهو أمر ، فإذا اقترن به الاشعار بعقاب على الترك فيكون واجباً ، وإن لم يقترن به الاشعار فيكون ندباً والذى ورد بإقتضاء الترك ، فإن أشعر بالعقاب على الفعل فمحظور وإلا فكراهة ، وإن ورد بالتخيير فهو مباح .

من هنا نجد أن أكثر هذه الأحكام تعلقاً بالأمر هو الواجب ، وهو ما تعلق بالطلب الجازم للترك .

كما أن المحظور هو الصورة السلبية للواجب ، وعلى ذلك فإن حكم يجب يعكس منطق إلزام شرطى فى تضمنها لأمر كلى ، ولهذا يعرفه الجرجانى بقوله : « إن الواجب هو ما لزم صدوره عن الفاعل بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالاً .

والواجب على نوعين : واجب على الكفاية ، وواجب عينى ، فالأول هو الذى يمكن لفرد واحد أن يقوم به نيابة عن الآخرين ، أما الثانى فهو الفعل الذى لا ينوب فيه فعل فرد مناب فعل فرد آخر .

أما الاباحة فهى مقولة خلقية معيارية ، ولكنها لا تعبر عن انفعال ذاتى ولا عن أمر مهما كان مصدره ، وإنما تشير إلى مصلحة تتحدد فى ضوء غايات عامة ، ولذلك فهى تخرج عن حدود الامتثال ، لأنها تقع تحت خيرة الانسان ، وبذلك فلا يكون لها علاقة بالأمر أو النهى ولكن الشاطبى اعتبر المباح مقولة خلقية تساوى الواجب والمندوب من حيث عدم الترك لأن المباح كغيره من الأفعال له أركان وشروط وموانع ولواحق تراعى ، والترك فى هذا كله كالفعل ، فكما أنه إذا تسبب للفعل كان تسببه مسئولاً عنه ، كذلك إذا تسبب إلى الترك كان مسئولاً عنه .

والمندوب مرتبط بالواجب من حيث هو خادم له ، لأنه اما أن يكون مقدمة له أو تكميلا له أو تذكاراً به يكون من جنس الواجب ويلحق به من حيث هو مقولة خلقية .

وكذلك المكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع كان كالمندوب مع الواجب ، فبعض الواجبات منها ما يكون مقصودا ، ومنها ما يكون وسيلة لمقصود ، فمن حيث كانت وسيلة حكمه مع المقصود حكم المندوب مع الواجب ويتفق أغلب علماء أصول الفقه على أن الأحكام الخمسة تتعلق بالأفعال الإنسانية فى ظل شروط معينة يفترضها استخدام هذه الأحكام .

ولكنهم يختلفون فى الغاية لهذه الأحكام ، فالشاطبى يقرر أن هذه الأحكام الخلقية لها غاية وهى المحافظة على القيم الضرورية ، ويتفق مع الشاطبى فى هذه الرأى بعض علماء الأصول فالقرافى عندما يفرق بين الواجب على الكفاية والواجب العينى يربط بين الواجب والمصلحة ويرى أن الواجب العينى يتفق مع الأفعال التى تتكرر المصلحة فيها بتكرر الفعل ، وأما الواجب الكفائى فهو ما لا تتكرر مصلحة بتكرره .

ومعنى ذلك ان الواجب على الكفاية واجب على بعض غير معين دون الكل ، لأن قيام البعض به يحقق المصلحة أو الغاية المرادة منه ، وكما كان الواجب يتقرر عقليا فى ضوء الغايات فإن جعله متكررا وكليا يعنى أن بعض الواجبات غائية .

وبذلك يصبح الغرض من الواجب على الكفاية تحصيل المصالح ودرء المفاسد دون ابتلاء الأعيان بتكليفه ، والمقصود بتكليف الأعيان حصول المصلحة لكل واحدة على حدة .

بهذا يتبين أن الأحكام الخمسة تهدف إلى غاية خلقية هى المصلحة وترتبط بالأمر والنهى والتخيير والأمر والنهى والتخيير يرتبطون بارادة الممتثل لأن الفعل أو الترك كما يستلزم طلبا وارادة من الأمر ، فإنه يتطلب أيضا إرادة ايقاعه من الممتثل ، إرادة بها يقع الفعل أو الترك أو لايقع ، فيجب أن يفعل المأمور الفعل برضا منه وأن يترك المنهى عنه أيضا برضاه .

من هنا نرى أن الامتثال يتعلق بالأحكام الخمسة دون استثناء ، حقا ان الواجب هو أقواها تعلقا بالامتثال ولكن باقى الأحكام تمثل أعراضا لهذا الواجب ولاقيام للواجب بدونها كما أن هذا الواجب مرن ويتمشى مع واقع الإنسان ويتلاءم وطبيعة تكوينه فقد يكون واجبا مؤقتا أو مطلقا عن التوقيت كما يكون موسعا أو مضيقا أو واجبا بوقت ذى شبهين .

كما أن هناك واجباً عينياً وواجباً على الكفاية وهناك واجب محدد وواجب غير محدد وهناك واجب مخير وواجب معين ... إلخ هذه التفصيلات الدقيقة حول بيان طبيعة الواجب وهذا يبين أن علماء أصول الفقه قد أدركوا أن ابتداء الحكم فى ادراك هذه المفارقة الا وهى ان الشعور بعالم الواقع الفعلى إنما ينشأ من حاجتنا إلى الفعل لا العكس وهو أن حاجتنا إلى الفعل تنشأ من شعورنا بالعالم .

رابعا : الامتثال والأمر الأخلاقى :

الامتثال فى الأصل هو خضوع للأمر المطلق ، ولكن الأمر المطلق هنا يهدف إلى غاية وبذلك فإن الأمر المطلق يحتوى فى ذاته على أمر شرطى .

ومن هنا نجد أن التميز بين الأمر المطلق والأمر الشرطى صعب للغاية لأن هناك تداخلاً بينهما ، ولكى يتضح الفرق بينهما قسم الشاطبى المقاصد إلى نوعين وربط بين كل ونوع من الأمر فالنوع الأول هو المقاصد الأصلية وهى تتعلق بالضروريات وتكمن ضروريتها مع انها قيام بمصالح عامة مطلقة ، لا تختص بحال دون حال ، ولا بصورة دون صورة ، ولا بوقت دون وقت ، لكنها تنقسم إلى ضرورة عينيةه ، وإلى ضرورة كفائية ، أما النوع الثانى فهو المقاصد التابعة وهذه تهدف إلى غاية لأن الإنسان من خلال هذه المقاصد يشبع حاجاته التى تتمثل فى الاستمتاع بالمباحات وهذا ضرورى للمحافظة على القيم الخمس الضرورية فشهوة الطعام والشراب باعث يحرك الإنسان إلى التسبب فى سد هذه الخلة بما أمكنه وكذلك الشهوة إلى النساء تحرك الى إكتساب الأسباب الموصلة إليها .

والمقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها والمكمل قد يكون فى حكم الضرورى .

من ذلك نجد أن الامتثال إذا كان يخضع للأمر المطلق لأنه يرتبط بالمقاصد الأصلية الضرورية ، فإنه أيضا يرتبط بالأمر الشرطى ارتباط المقاصد التابعة بالمقاصد الأصلية .

وبهذا يكون الأمر الشرطى تابعاً للأمر المطلق ، ومكملاً له ، وقد يتحول الأمر المطلق إلى أمر شرطى ، والأمر الشرطى إلى أمر مطلق ، وذلك عندما يقوم الإنسان بامتثال الأمر المطلق ثم يتحقق له من وراء ذلك نفع كما انه قد يقصد الامتثال للأمر الشرطى ثم ينقلب فعله لا لغاية ولا يهدف من ورائه نفعا فيصبح امتثاله وكأنه لأمر مطلق[1] .

وبهذا يحل الشاطبى مشكلة وجود الأمر الأخلاقى الذى يجب أن لا يكون شرطيا تماما ، ولا مطلقا تماما ، ومن ثم يصبح كل فعل امتثالا للأمر المطلق فعلاً صحيحاً وحقاً ، لأنه قد تم كما ينبغى له ، ووافق فيه صاحبه مقاصد الأخلاق .

وإن امتزج الأمر المطلق بالأمر الشرطى فكان معمولا بهما فالحكم للغالب والسابق ، فإن كان السبق للأمر المطلق بحيث قصد الفاعل غرضا وغاية من الطريق المشروع فلا اشكال فى ذلك لأن طلب الغايات لا يتنافى مع وضع الأخلاقية من هذه الجهة لأن القيم الخمسة الضرورية موضوعة من أجل غاية واحدة هى المصلحة ، فإذا أتى الغرض تابعا للأمر المطلق فلا ضرر ، ولكن بشرط أن يكون ذلك الوجه الذى حصل به على غرضه مما يتبين انه موافق للأخلاق ، وإلا فالأمر المطلق هو المقدم .

أما إذا كان الغالب والسابق هو الأمر الشرطى وصار الأمر المطلق كالتبع فهذا مرفوض لأنه بذلك يخرج عن حدود الامتثال ويطلب الغاية من أجل الهوى .

ولقد كانت إحدى الصعوبات الكبرى التى واجهت «كانط» هى أخذه بالأمر المطلق ورفض الأمر الشرطى ، وأصبحت الأخلاق لابد وأن تتطابق مع مجموعة الأوامر والقوانين الصورية وحدها .

هذا القانون الذى يثير احترامنا ويوجب طاعتنا ولا يتوقف على رغبتنا فى تحقيق نتائج معينة ، بل حتى لا يقرر بصيغة توجب على الإنسان إتيانه وكل ما يفرضه

---

(١) مثال ذلك عندما يعمل الانسان لكى يحصل على ضراوورياته فى ضمن قصده إلى المباحات التى يتنعم بها ولكن هذه الاشباعات لرغباته قد تضمنت سد الخلات وإشباع ضرورة من الضروريات التى كان من الواجب المحافظة عليها بامتثال أمر مطلق . (الشاطبى ـ الموفقات ـ جـ ٢ ص ١٤٠) .

علينا القانون هو أن نوصل طاعته لذاته وأن نحرص على أن نطابق بين أفعالنا وبينه من حيث هو كذلك ، والإنسان لا يكون فاضلا إذا كان يحاول إشباع رغباته أو تحقيق سعادته ولكنه يكون فاضلا ـ فى نظر كانط عندما يطيع قانونا عاما صالحا للبشر جميعا ، وإنه يتعارض مع دوافعنا ورغباتنا ويطاع لذاته ومن أجل هذا سماه كانط أمرا مطلقا .

وإذا كان كانط يقول « إن الارادة التى تصدر قوانين إنما تأمرنا بالفعل احتراما للواجب وليس لأى مصلحة أخرى » فهل يمكن أن نكون بازا الارادة بدون باعث ؟ أو بالأحرى معلول بلا علة ؟

إن كانط لينسى أن المصلحة والباعث مفهومان متكافئان يمكن أن يحل الواحد منهما محل الآخر ، فليست المصلحة سوى تأثير للباعث على الإرادة وبالتالى فإن وجد باعث يدفع الإرادة فلا بد أيضاً أن تكون ثمة مصلحة .

وصوفية الإسلام يتفقون مع كانط فى رفضهم لفكرة العمل امتثالا لأمر يهدف إلى غاية ، ورأوا أن أى نوع من الأفعال يهدف الإنسان من ورائه إلى تحقيق غاية يكون فعلاً لا أخلاقياً ، فقال الغزالى معبراً عن هذا المعنى ، كل حظ من حظوظ الدنيا تستريح إليه النفس ، ويميل إليه القلب ، قل أو كثر ، إذا تطرق إليه العمل تكدر به صفوة ، وقل به اخلاصه قال والإنسان منهمك فى حظوظه ، منغمس فى شهواته ، قلما ينفك فعل من أفعاله وعبادة من عبادته عن حظوظ وأغراض عاجلة ، ولذلك من سلم له فى عمره خطرة واحدة خالصة لوجه الله نجا ، وذلك لعز الاخلاص وعسر تنقية القلب عن هذه الشوائب بل الخالص هو الذى لا باعث فيه إلا طلب القرب من الله تعالى ثم قال وإنما الاخلاص تخليص العمل عن هذه الشوائب كلها ، قليلها وكثيرها ، حتى يجد فيه قصد التقرب فلا يكون فيه باعث سواه وهذا لا يتصور إلا من محب لله تعالى مستهتر مستغرق الهم بالآخرة ، بحيث لم يبق للدنيا فى قلبه قرار ، حتى لا يحب الأكل والشرب أيضاً ، بل تكون رغبته فيه كرغبته فى قضاء الحاجة من حيث هو ضرورة الحياة فلا يشتهى الطعام لأنه طعام بل لأنه يقويه على العبادة ، ويتمنى الإمام الغزالى لو كفى شر الجوع حتى لا يحتاج إلى الأكل ، فلا يبقى فى قلبه

حظ فى الفضول الزائدة على الضرورة ، ويكون قدر الضرورة مطلوباً عنده لأنه ضرورة دينية فلا يكون له هم إلا الله تعالى فمثل هذا الشخص ـ فى نظر الغزالى ـ لو أكل أو شرب أو قضى حاجته كان خالص العمل صحيح النية فى جميع حركاته وسكناته ، فلو نام مثلاً ليريح نفسه ويقوى على العبادة بعده كان نومه عبادة وحاز درجة المخلصين ومن لا يكون كذلك فباب الإخلاص فى الأعمال كالمسدودة عليه إلا على سبيل الندور .

والنفس لا يجوز لها أن تتمتع بشئ مما لا يوجد فى القبر إلا بقدر الضرورة فيكون مقتصراً على ما هو مضطراً إليه لأنه لو تمتع بشئ أنس به وألفه فإذا مات تمنى الرجوع إلى الدنيا بسببه ، ولا يتمنى الرجوع إلى الدنيا إلا من لاحظ له فى الآخرة بحال .

لقد أوردنا هذا النص الطويل لكى يحكم القارىء بنفسه على أن الأخلاق عند الغزالى هى رياضة ومجاهدة من أجل غاية أخروية ، فعلى الإنسان أن يعد نفسه للآخرة ، وفى رفضه لكل حظ من حظوظ الدنيا أباح قدره الضرورة الذى يمكن الإنسان من إعداد نفسه للحياة الآخرة . ويرد الشاطبى على الإمام الغزالى مبيناً أن الغاية التى يقصدها الإنسان من وراء الفعل لا تقدح فى أخلاقية الفعل ، لأن العمل إذا وقع على وفق المقاصد الأخلاقية ، اما أن يقع على وفق المقاصد الأخلاقية ، وإما أن يقع على وفق المقاصد الأصلية أو التابعة ، فإذا وقع على وفق المقاصد الأصلية بحيث رعاها فى العمل فلا اشكال فى صحته وسلامته مطلقاً سواء كان الفعل بريئاً من الغاية أو يهدف إلى غاية وبمعنى آخر سواء كان امتثالاً لأمر مطلق أو لأمر شرطى ، لأنه مطابق لمقاصد الأخلاقية لأن مجرد قصد الامتثال للأمر أو النهى كاف فى حصول كل غرض فى التوجه إلى الخطاب فالعامل على وفقه ملبياً له برئ من الغاية ، وفعله واقع على الضروريات وما حولها فإذا اكتسب الإنسان فعلاً امتثالاً لأمر مطلق أو شرطى مثل القصد إلى احياء النفوس على الجملة واماطة الشرور عنها فإن هذا الفعل هو المقدم خلقياً .

هذا وجه ، ووجه ثان وهو أن المقاصد الأصلية اما أن ترجع إلى مجرد الأمر والنهى من غير نظر فى شئ سوى ذلك ، وهذا بلا شك طاعة للأمر وامتثال للآمر ، وإما أن ترجع إلى ما فهم من الأمر من أنه وسيلة وسبب لحصول الإنسان على غاية معينة .

وهذا لا يخرج عن الاعتبار الأول لأنه يعمل ممتثلا للأمر مسقطا للغاية ، وذلك بخلاف من يعمل من أجل الغاية فقط فهذا قد أهمل الأمر كلية وقام بالفعل من أجل الحصول على غايته وحدها دون اعتبار آخر ، فهذا هو الذى يكون فعله لا أخلاقياً لأنه لم يمتثل لأمر ما .

وبهذا يفرق الشاطبى بين الفعل الخلقى القائم على امتثال الأمر أو النهى ، وبين الفعل غير الخلقى القائم على الغرض والهوى ، ويبين أن غاية الأفعال لا تقدح فى أخلاقية الفعل بشرط أن يكون ذلك من قبيل ما أقرته الأخلاقية ، لأن الإنسان إذا لبى الطلب بالامتثال من غير مراعاة لما سواه تجرد عن الحظ وإذا تجرد عن الحظ أصبح عمله واقعا على وفق المقاصد الأصلية ويأخذ حكمها ، لأنه أصبح مساوياً لها فى القصد وهو القيام بأفعال من شأنها اصلاح أحوال المجتمع وتقديم المنافع لهم أو الحصول منهم على حاجته ، وحتى لو رجع الفعل إلى غرض أو غاية فإن الأخلاق لا تنفى هذا تمشياً مع طبيعة الإنسان الذى هو دائب فى طلب الغايات من خلال الطرق التى توصله إليها .

حقا ان الناس يختلفون فى طلب الغايات فمنهم من لا يحصل على غايته إلا من خلال عمله وكسبه ، ويقدم نفسه على غيره ، ومنهم من يقدم غيره على نفسه ولكن ذلك أملاً فى الحصول على حظ أكبر فمن يؤثر غيره على نفسه يبدو فى ظاهر الأمر انه لا يهدف إلى غاية ولكنه فى الحقيقة يعمل من أجل غاية أبعد وهذا هو فعل الصوفية الذين يؤثرون الآخرة على الدنيا أملاً فى التمتع بنعيم أكبر مما تركوه وإلا فلو كان طلب الغاية مما ينافى الأخلاق لكان العمل بالطاعات رجاء دخول الجنة أو خوفاً من دخول النار عملاً باطلاً لأن طلب الجنة والهرب من النار سعى وراء غاية ، لا فرق بينه وبين طلب الاستمتاع بالمباح من حيث هو غاية ، وكل ما هنالك ان هذه غاية قريبة وهذه غاية بعيدة والقرب والبعد فى المسألة طردى فإذا كان طلب الغاية الآجلة سائغاً كان طلب الغاية العاجلة أولى .

بهذا نرى أن الشاطبى من خلال تحليله لطبيعة الإنسان من خلال منهج الاستقراء المعنوى قد تعرف على قدرات الإنسان ورأى أن وضع الأخلاقية لابد وأن يتمشى مع هذه القدرات فطبيعة الإنسان تهدف دائماً إلى طلب الغايات وطلب الغاية ليس ضرورياً لتكامل الفرد مع ذاته فحسب ولكنه ضرورى أيضاً لتكامله مع المجتمع الذى

يعيش فيه ، وان التجرد من طلب الغايات صفة خارجة عن طبيعة الإنسان ولهذا فإن الامتثال للأمر الشرطى لا يقدح فى أخلاقية الفعل خاصة إذا كان طلب الغاية ليس ذاتياً بحتاً ، بل من أجل الأسرة أو الوطن أو البشرية أو بلغة الفقهاء من أجل المصلحة المرسلة .

خامسا : الامتثال والقدرة :

من شروط عقلانية الامتثال أن يكون الفاعل متمكنا من سبب ما كلف به لأنه لا يجوز أن يكلف المسبب ولا يكلف السبب فإذا كانت الأداة أو الوسيلة غير ممكنة الوجود ، أو فى غير متناول الفاعل فان الأمر يعد لا عقلانيا ، ويجب رفضه ولذلك بنى الشاطبى الامتثال على إستقراء العوائد وارتباط الأسباب بالمسببات .

فالأوامر التى يجب امتثالها يجب أن تكون داخلة تحت قدرة الإنسان ، ومن هنا فان مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات ، وان صح التلازم بينهما عادة ، ومعنى ذلك أن الأسباب إذا تعلق بها حكم شرعى من اباحة أو ندب أو وضع أو غيرها من الأحكام ، فلا يلزم أن تتعلق تلك الأحكام بمسبباتها ، فإذا أمر بالسبب لم يستلزم الأمر بالمسبب ، وإذا نهى عن السبب لم يستلزم النهى عن المسبب ، وإذا خير فيه لم يلزم أن يخير فى مسببه لأن المكلف له تعاطى الأسباب أما المسببات فهى ليست من فعله وإنما هى من فعل الآمر .

بذلك يفصل الشاطبى بين السبب والمسبب ويجعل السبب يدخل تحت القدرة أما المسبب فلا يدخل تحت القدرة وبالتالى يخرج عن حدود الأمر .

ويربط الشاطبى بين الأسباب والعادات ويرى أن هناك عادات ترتبط بالقيمة الدينية وهى التى جاء الأمر بها ايجابا أو ندبا أو نهياً عنها كراهة أو تحريما أو اذن فيها فعلا وتركا وهى عادات لا تتغير ولا تتبدل وأن اختلفت الآراء حولها فلا يمكن أن ينقلب الحسن فيها قبيحا ولا القبيح حسنا .

أما ما لا يرتبط بالمحافظة على الدين فهو متصل بالعادات الاجتماعية وقد تكون هذه العادات ثابتة أو متبدلة ومع ذلك فهى أسباب لأحكام مختلفة كشهوة الطعام والشراب والوقاع والنظر والكلام وما شابه ذلك كل هذه أسباب لأحكام ثابتة .

أما المتبدلة فمنها ما يكون متبدلا فى العادة من حسن إلى قبيح وبالعكس وذلك مثل كشف الرأس فانه عادة يختلف بحسب البيئة والعادة .

ومنها ما يختلف فيه بحسب فهم اللغة ، لأن كل لغة لها اصطلاح معين بل كل أصحاب حرفة لهم اصطلاحات معينة ، يستخدمونها بحسب فهمهم لمقاصدها أو بالنسبة لغلبة الاستعمال ، حتى يصبح اللفظ مفهوما بالنسبة لهذا العرف .

وتختلف بعض العادات باختلاف أمر خارج عن قدرة الإنسان ، كما لبلوغ مثلا ، فهذا يخضع لحكم الناس على البالغ بأمور مختلفة .

من هنا لا بد من الأخذ فى الاعتبار عند الأمر بفعل ما عادات الناس وعرفهم وارتباط هذه الأسباب بالعادات ؛ ، الأن الأمر بالامتثال إذا ورد مشروطا بحصول ما يفتقر تنفيذه إليه كان هذا تكليفاً بما لا يطاق ، لأن الخطاب يجب أن يكون مفهوما ولا يمكن فهم الخطاب الا إذا كان هناك ارتباط بين الأسباب والمسببات واضطراد فى العوائد الجارية ، والا فقد يجب الامتثال على العالم والقادر وغير العالم وغير القادر وهذا يعتبر تكليفاً بما لا يطاق .

ولقد ذهب بعض الفقهاء إلى حد القول بأنه لا بد من امتثال الأمر ولو لم يتيسر للانسان الوسيلة لتنفيذه لأنه ما دام قد كلف بفعل معين فهذا يتضمن تكليفه بالوسيلة أيضا ، فحكم امتثال الأمر يفترض الاستطاعة التى تشمل تحصيل الأداة اللازمة لتنفيذه .

ولكن أصحاب هذا الرأى يفترضون أن الآمر قد راعى فى الأمر أن تكون الوسيلة مستطاعة أيضا ، لأنه لا يعقل أن يكون هناك أمر بفعل معين دون أن تكون الوسيلة ممكنة ، فالأمر لا بد وأن يتوقف على تمكين الانسان من الفعل المأمور به ، إذ مع عدم التمكن يكون لغوا وبدون ترابط الأسباب واعتبار العادات الجارية فان امتثال الأمر لا معنى له .

ويشارك ابن حزم الشاطبى فى هذا الرأى فيقول « ان أصل الواجب الانفاذ مع القدرة الا ما عجزت عنه الاستطاعة »

والشاطبى لا تهمه فكرة السببية فى عالم الطبيعة غير الانسانية لأنه يبحث فى عالم الانسان العاقل الذى تتميز أفعاله بالفرضية وتفسر بالتالى بالعلل ، والعلل هى نوع من الأسباب ، وهذا يعنى أن الأفعال الانسانية التى هى موضوع لأحكامنا الخلقية سببية ويصبح الامتثال غير متعارض مع قدرة الفاعل وعندما نذعن لأحكام الواجب الخلقى فاننا فى كثير من الأحيان نذعن لقواعد الأخلاقية السائدة فى مجتمعنا كما أن فى هذا القول تأكيدا لاستقلال القيم الخلقية عن أن تكون فردية أو قائمة على الذاتية .

هذا النوع من القدرة هو قدرة مفروضة على الانسان من الخارج .

(١) العلاقة أو الروابط السببية بين أ ، ب قد تكون علاقة ضرورية فحينئذ تقع أ فان وقوع « ب » يكون أمرا ضروريا أو تكون علاقة احتمالية وذلك عندما تكون أ ، ب ليستا فى علاقة مضطردة . دائما ولا تخلف فيها .

والشاطبى قد إنحاز للرأى الأول ، لأن عدم ارتباط الأسباب بالمسببات يتناقض مع ما جاء فى ثبات هذا الوجود وخضوعه لسنن كونية ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ، كما أن رفض العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات يتناقض مع المعرفة والعلم ، فلولا اضطراد العوائد ـ كما يقول الشاطبى ـ لما عرف الدين من أصله ، فضلا عن معرفة الفروع لأن الدين لا يمكن معرفته إلا بعد معرفة النبوة ولا سبيل إلى الاعتراف بالنبوة إلا بواسطة المعجزة ولا معنى للمعجزة . إلا أنها فعل خارق وهذا لا يمكن الا عندما تكون هناك عادات مضطردة فى الحال والمستقبل كما اضطردت فى الماضى (الشاطبى ـ الموافقات جـ ٢ ص ٢٠٦) .

أما القدرة الداخلية فهى التى تأتى بمعنى الاستطاعة أو الحرية فى الفعل أو الترك .

وهنا يجب الامتثال لفعل يقع تحت الاختيار دون الأفعال التى تخرج عن مفهوم الاختيار ، ومما يخرج عن مفهوم الاختيار هو الجانب البيلوجى فى الانسان فلا يصح الامتثال لأمر يقتضى فعلا يتعارض مع المحافظة على الحياة الانسانية ، أو ما يمس شكل الخلقة أو الاعتداء على سلامة الجسد وذلك بحرمانه من اشباع الغرائز الأساسية التى تعمل على حفظ وجوده والمساعدة على قيامه بوظائفه كاملة من أجل بقائه كإنسان

فلا يصح الامتثال لأمر يقضى بازالة هذه الغرائز أو فعل شئ هو ضد طبيعة الانسان وكل ما تقتضيه الأخلاقية هو قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحمد أخلاقيا بمقدار الاعتدال ، إلى ما يحمد أخلاقيا وبهذا يحصل الجسد على متطلباته بدرجة معقولة لكى يقوم بدوره الأساسى فى حفظ الحياة .

وبذلك نرى أن الشاطبى قد أدرك العلاقة بين الجبلة والخلق ، وأن الأخلاق تقتضى العناية بالجبلة كما تعنى بالأفعال التى تصدر عن قدرة واختيار . والعناية بالجبلة تتمثل عنده فى تركها على سجيتها دون حرمانها من حق مشروع[1] .

وكما اهتم الشاطبى بالجبلة فانه أيضا يبحث فى الصفات الأساسية ووجد أن هناك صفات فطرية فى النفس وهى من أصل الجبلة فيقول « والانسان قد جبل على بعض الصفات مثل العجلة ، والضعف والحلم والشجاعة والجبن والحب والبغض والكبر وحب الدنيا والعلم والتفكير والتأمل وإلقاء التبعية على الغير والنسيان ، ونكران الجميل إلى غير ذلك من الصفات التى لا يمكن وصفها بأنها مكتسبة .

والشاطبى طبقا لمنهجه فى الاستقراء المعنوى لا يعير اهتماما لهذه المشكلة كمشكلة ميتافيزيقة . وإنما يحاول ابراز أهم الجوانب العملية فيها ولذلك فأنه يتساءل هل يصح التكليف بفعل يقع على الصفات الفطرية ؟

---

(١) إن موقف الشاطبى هذا فى الاعتناء بالجسد جعله يقف مع الصوفية على طرفى نقيض إذ هم يركزون على قتل هذا الجسد ووأد الرغبات والشهوات بحيث يمكنهم شيئا فشيئا أن يتحللوا من هذا الجسد وذلك بالرياضة والجوع إلى غير ذلك من طرق المجاهدة وهو فى موقفه هذا يعبر بصراحة عن فلسفة للحياة لاضد الحياة وأخلاق تعمل من أجل أن يحيا الانسان مكتمل الذات .

فى الحقيقة ان التكليف عند الشاطبى لا يرتبط الا بالأفعال ، ولا علاقة له بالصفات فمثلا صفة الجبن سواء أكانت صفة فطرية أم مكتسبة فهذا أمر ليس بذى قيمة لأن التكليف يرتبط بالفعل الذى يحدث نتيجة لهذه الصفة فإذا فر الجبان من أمام العدو فليست صفة الجبن هى التى توصف بأنها لا أخلاقية ولكن الفعل نفسه وهو الفرار ، هو الذى يوصف بتلك الصفة .

وكذلك القول فى صفة الشجاعة فليست الشجاعة هى المحمودة وإنما المحمود هو الفعل الذى يأتى مترتبا على هذه الصفة .

وبذلك يكون الامتثال لأمر يدخل تحت الكسب والقدرة وتصبح الصفة والفعل مرتبطين بالمثير للفعل فان كان المثير سابقا على الصفة وداخلا تحت كسب الانسان فالطلب يقع عليه ، وان لم يكن المثير داخلا تحت كسب الانسان فالطلب يقع على اللواحق ، وذلك كالغضب المثير لشهوة الانتقام ، فهنا يرد الطلب على كظم الغيظ والعفو عن الناس .

بهذا لا تلزم الأخلاق الانسان بأداء فعل هو ضد طبيعته أو خارج عن حدود قدرته ، بل تلزمه بالفعل الداخل تحت القدرة ، وقد كان هذا هو هدف الشاطبى من دراسة الصفات الفطرية والصفات المكتسبة ، وهو بذلك يختلف عن الغاية التى كان يهدف إليها الفلاسفة المسلمين من دراسة النفس وحقيقتها وحدها . كما يختلف فى بحثه عن بحث الفلاسفة فى النفس فلقد حلل الانسان وبين قدراته الفيزيقية والنفسية ، أما الفلاسفة المسلمين فقد أهملوا البحث فى الجسد كله ، فابن مسكوية يرى أنَّ النفس جوهر بسيط غير محسوس بشئ من الحواس ، وهى تدرك وجودها وتعلم أنها تعلم ، وأنها تعمل ، وهى تقبل كل صور المحسوسات والمعقولات على السواء .

ومعارف النفس وقدرتها أوسع مدى من الجسم ، بل ان العالم المحسوس كله لا يقنعها وفوق هذا فى النفس معرفة عقلية أولية ، لا يمكن أن تكون قد أتت لها من طريق الحواس ، لأن النفس تستطيع بهذه المعرفة أن تميز الصادق من الكاذب فيما تأتى به الحواس ، وذلك لمقارنة المدركات الحسية والتميز بينها ، وهى بهذا تشرف على عمل الحواس وتصحح خطأها .

وينتهى ابن مسكوية من بحثه فى النفس إلى أن الناس ينقسمون إلى ثلاثة أقسام قسم أخيار بالطبع ، وهم فئة قليلة ولا يفعلون الشر بحال لأن ما هو بالطبع لا يتغير والقسم الثانى وهم الأشرار بالطبع وهم الأكثر ولا يصيرون إلى الخير البتة ، وهناك قوم هم بفطرتهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء فهم ينتقلون إلى الخير أو إلى الشر بالتأديب أو بمصاحبة الأخيار أو أهل الغواية .

ان هذه الأقسام عند ابن مسكويه لا يمكن ربط الامتثال الا بواحدة منها فقط وهو القسس الأخير لأن الانسان الخير بالطبع أو الشرير بالطبع ليس انسانا خلقيا ، لأن الأخلاق تقتضى من صاحب الفعل أن يكون ذا قدرة وإرادة . والشاطبى عندما بحث فى الصفات وبين أن هناك صفات فطرية وصفات مكتسبة بين أن الانسان فى استطاعته أن يحول المثير بالنسبة للصفة من اتجاه إلى آخر وأن هذا الفعل يدخل فى مجال القدرة فالجبان يستطيع أن يقاوم هذه الصفة الفطرية ويتحول إلى انسان شجاع ، و ذلك بالتحكم فى المثير الذى يثير هذه الصفة لديه وأن يجعل الفعل يتحكم فى هذا المثير ويوجهه بحيث يوجه غرائزه الفطرية حيث شاء .

ومن هنا فان الشاطبى لم يلق بالا إلى هذه القسمة التى قال بها ابن مسكوية متابعا فيها الفلاسفة ، فليست هناك فئة من الناس أخيار بالطبع ، ولا فئة أشرار بالطبع ، وإلا لما وجب على هاتين الفئتين امتثال الأمر الخلقى ، فبحث ابن مسكوية إذن هو بحث فى ميتافيزيقا النفس ولا علاقة له بالأخلاق ، أما بحث الشاطبى فهو ضرورى بالنسبة لاستقامة الأخلاق وإيجاد علاقة بين قدرات النفس والجسد وامتثال ما تأمر به هذه الأخلاق . فالتكليف يترتب عليه أمر ونهى واستحقاق للمدح والذم والثواب والعقاب وكل هذه الأمور يجب أن تتوجه إلى جملة الكائن البشرى ولو كان الانسان منقسما إلى نفس وبدن وأن الفضائل للنفس وحدها وأن الجسد لا قيمة له لوقع التكليف على ما يدخل فى قدر الانسان واستطاعته[1] .

---

(١) الطاقة والقدرة والاستطاعة فى اللغة العربية كلها ألفاظ مترادفة وكلها واقع على معنى واحد وهى ترادف الاختيار أيضاً . (أنظر فى ذلك ابن حزم فى الفصل فى الأهواء والملل والنحل جـ ٣ ص ٢٤ ـ المطبعة الأدبية ـ القاهرة ـ ١٣٢٠ هـ ط أولى) .

ويتفق أكثر علماء أصول الفقه على أنه لا إلزام بفعل خارج عن حدود القدرة البشرية ولذلك قالوا بأنه لا تكليف بما لا يطاق ، ولكن ان كان هناك أمر يجب امتثاله ويمكن أن نفهم منه أنه فوق القدرة فني هذه الحالة يجب أن نربط بين الأمر وبين ما تعلق به الفعل وما يمكن فهمه مما تدل عليه القرائن ، لا من المعنى الحقيقي للأمر بحيث لا يتعارض الأمر مع الامتثال .

ولم يخالف اجماع علماء الأصول فى هذا الأمر إلا بعض الأشاعرة الذين اضطروا إلى القول بأن الأمر يمكن أن يقع على فعل لا يستطيع الانسان أن ينفذه ، والذى حمل الأشاعرة على هذا القول هو أنهم انكروا الحسن والقبح العقليين ، وقد رأى المعتزلة أن التكليف بما لا يطاق قبيح فى العقل . وبهذا جوز الأشاعرة مالا يطاق هربا من الأصل الذى من قبله نفته المعتزلة ، وهو كونه قبيحا فى العقل .

ومع ذلك فان الأشاعرة لم يرضوا بهذا الرأى ، فيذكر الآمدى أن أبا الحسن الأشعرى قد تردد فى القول بجواز التكليف بما لا يطاق نفيا أو اثباتا . ويرجح الآمدى أنه كان يميل فى أكثر أقواله إلى جواز التكليف بما لا يطاق وهو لازم على أصله فى أعتقاد وجوب مقارنة القدرة الحادثة للمقدور بها مع تقدم التكليف بالعقل على الفعل وأن القدرة الحادثة غير مؤثرة فى مقدورها ، بل مقدورها مخلوق لله تعالى .

والمعتزلة والأشاعرة فى بحثهم لم يخرجوا عن حذود ما يجوز وما لا يجوز ولم يدركوا ما هو واقع فعلا ، فجواز الوقوع لا معنى له طالما أنه لا يمكن أن تستحدث أوامر جديدة فالجواز أو الاستحالة افتراضات لا قيمة لها من الناحية العملية .

وهناك تداخل بين الأمر بالمستحيل وبين الأمر بفعل يكون فى الامكان امتثاله ولكنه يسبب للانسان مشقة ، والمشقة فى أصلها اللغوى تأتى من قولك شق على الشئ يشق شقا ومشقة إذا أتعبك ، والشق هو الاسم من المشقة وهذا الاسم يعبر عن أربعة معان مختلفة :

فالأول : يرادف معنى المستحيل أو مالا يطاق ، فيقال انه شاق على النفس بحيث لا يمكن أن تطيقه أو تتحمله .

والثانى : قد تخرج المشقة من حكم الاعتياد ، وتكون مشقة فى شىء مقدور عليه الا أنه خارج عن العادة المألوفة ، بحيث تسبب للانسان قلقا نتيجة تحمله ، فإذا كانت المشقة ملازمة للفعل صاحبه له فقد يتحول الأمر بالفعل إلى نهى عنه[1] أما إذا لم يصحب الفعل مشقة ولكن فى المداومة عليه تظهر المشقة ، ففى هذا الموضع يترفق الآمر بحيث لا يجعل الفعل يسبب مللا .

والثالث : النوع الثالث من المشقة هو عندما يكون الفعل داخلا تحت قدرة الانسان ، وليس فيه تعب للنفس ، ولا تعلق لها ، بحيث يخرجها عن مألوفها ولكن نفس التكليف زيادة على ما جرت به العادة قبل التكليف وأصبح شاقا على النفس فهذا يسمى تكليفاً أو إلزاماً .

الرابع : هو نوع من المشقة المعنوية وهى خروج الانسان عن هوى نفسه ، ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقا ، لأن العقل فى هذه الحالة يتصارع مع الأهواء والرغبات ويحاول قمعها لكى يحقق الانسان ذاته ويصبح كائنا أخلاقيا .

هذه هى أنواع المشقة ، فما خرج عن قدرة الانسان واستطاعته لا يصح به إلزام ، وما دخل فى نطاق القدرة ولكنه يسبب عنتا ومشقة دائمة فهنا تقتضى الأخلاقية رفع هذا العنت وتلك المشقة ، أما ما يدخل تحت القدرة وتكون مشقته طبقا للعادة المألوفة فهذا هو معنى الالزام الحقيقى لأن « الواجب هو ما يكلفنا أكثر الكلفة » والا فكل عمل يقوم به الانسان فهو فى حقيقته شاق وطبيعة الانسان تميل إلى القيام بأعمال من هذا النوع .

وإذا اختلط علينا الأمر ولم نستطع أن نميز بين الفعل الشاق الخارج عن القدرة والفعل الشاق الداخل تحت القدرة يمكننا فى هذه الحالة وضع القيم الخمس الضرورية كمعيار يمكن على أساسه التمييز بين الفعلين ، ومع ذلك يمكن أن نحدد معنى الامتثال بأن الامتثال لأمر يؤدى إلى تحقيق مصلحة أو درء مفسدة ويكون على وفق العادة المألوفة للناس فى حياتهم .

---

(١) هذا هو الموضع الذى اصطلح الأصولية على تسميته بالرخصة وفى الحديث ان الله يحب أن تؤتى رخصة كما يحب أن تؤتى عزائمه .

وهنا نتساءل إذا كانت الأخلاقية تراعى التيسير والتخفيف فهل للانسان أن يقصد المشقة لذاتها ويكون فعله فى هذه الحالة أخلاقيا ؟

يبدو أن هذه مفارقة لأن الأخلاق إذا كانت تأمر بفعل هو من أجل التخفيف والتيسير فمن العجيب أن يرفض الانسان هذه الساحة ويقصد إلى التزمت والتشدد ، وقد يخيل إلى البعض أن قصد العمل الشاق يجعل الفعل أكثر أخلاقية ، ولكن الحقيقة أن الأمر ليس كذلك لأن العمل الذى يمكن أن يعد عملا أخلاقيا عظيما هو ما كان أمتثالا لما تأمر به الأخلاقية ، كما أن العمل العظيم هو ما تترتب عليه المشقة من حيث هو عمل ، لا من حيث هو شاق فى نفسه

وهكذا يمكن التمييز بين المشقة التى لا تأمر بها الأخلاق وتلك التى تأمر بها ، بهذه القاعدة وهى « وإذا كانت المداومة على العمل تؤدى إلى الانقطاع عنه أو عن بعضه أو إلى وقوع خلل فى صاحبه ، فى نفسه أو ماله أو حال من أحواله فان المشقة هنا تكون خارجة عن المعتاد وان لم يكن فيها شئ من ذلك فى الغالب فلا تعد فى العادة مشقة ، وأن سميت ، فأحوال الانسان كلها مشقة .

ومن هنا نجد أن الشاطبى وبعض الفقهاء كانوا يهدفون من دراستهم للامتثال أو التكليف إلى تحليل الانسان من حيث هو نفس وبدن ومجموعة من الغرائز ، وبعد هذا التحليل قاموا بعمل مطابقة بين طبيعة الأمر وما يقابله من قدرة لدى الفرد على امتثال هذا الأمر ، وهذا نوع من الدراسة جديد على علم الأخلاق إذ لم نعثر على فيلسوف أخلاق سواء فى العصر القديم أو الحديث قد اهتم بهذه المشكلة ، أى مشكلة العلاقة بين الأمر والقدرة ، حقا هناك من اهتم بالقدرة ولكن من زاوية ما يسمى بمشكلة الحرية ، ولغموض معنى الحرية لم يستطيعوا أن يحددوا طبيعة العلاقة بين الأمر والقدرة كما هو الحال مثلا عند كانط ، فكانط افترض أمرا مطلقا بعيدا كل البعد عن الواقع الفعلى للانسان ، وربما كان ذلك هو أهم خلل أصاب مذهبه ، إذ ركز عليها كثير من النقاد وحاولوا استغلالها لهدم المذهب من أساسه ، وهم فى ذلك على حق لأنه من المستحيل أن نقيم مذهبا أخلاقيا هو فى أوامره ضد طبيعة الانسان لأن ذلك كما يقول الفقهاء هو تكليف بما لا يطاق .

سادسا : الامتثال والجزاء

إذا كان الامتثال معناه طاعة واحترام الأوامر الخلقية ، فان هذه الطاعة لا بد من ارتباطها بجزاء لكى يحفظ وجودها واستمرارها . فالإنسان قد يتحرك بقدر ما بدافع من مصلحته الشخصية وفى هذه الحالة يجب أن يتحرك مستبعدا لكل فعل أنانى يمكن أن يؤدى إلى الفساد العام .

فالمقصود من إيجاد نوع من الجزاء هو المحافظة على النظام الأخلاقى والذى يكافأ فيه الفرد على فعل الخير ويعاقب على فعل الشر ومن هنا تستقيم الحياة الاجتماعية ، ولا يمكن استبعاد فكرة الجزاء على أمل أن كل إنسان سوف يسلك بطبعه سلوكا خيرا يؤدى إلى المصلحة المرسلة بدون أن يكون هناك ثواب أو عقاب لأن مجتمعا كهذا لا بد وأن تتهاوى فيه الأخلاق .

وليس الجزاء ضروريا للمحافظة على النظام الأخلاقى فحسب ولكنه ضرورى أيضا للمحافظة على النظام الاقتصادى .

وبهذا فأن ربط الجزاء بالامتثال هو من أجل المحافظة على القيم الضرورية ، وهو بذلك يصبح عاملاً مهماً فى حفظ كيان المجتمع من ناحية الاعتقاد ، ومن ناحية سلامة النسيج الاجتماعى من الانحلال والتفكك الأخلاقى والاقتصادى .

ولكى يكون الجزاء عادلا فلا بد من ربطه بالأفعال المكتسبة لأن الصفات الفطرية كما رأينا لا يمكن أن ترتبط بالأمر الالزامى الذى يترتب عليه الامتثال وبالتالى يترتب عليه جزاء .

والجزاء ليس معناه اعتداء على قيمة من القيم التى يجب المحافظة عليها فإذا كان فى الجزاء اعتداء ما على النفس فذلك من أجل حمايتها ولذلك يقول الشاطبى عن الجزاء انه تخلف جزئى فى كلية وهذا التخلف الجزئى هنالك إنما من جهة المحافظة على الجزئى فى كلية من جهة أخرى ، كما نقول ان حفظ النفوس مشروع ، وهذا كلى مقطوع بقصد الأخلاقية إليه ، ثم شرع القصاص حفظا للنفوس فقتل النفس فى القصاص محافظة عليها بالقصد .

وليس علم أصول الفقه هو مجال دراسة أنواع الجزاءات لأن الهدف منه هو دراسة الكليات ولذلك فان الدراسة هنا قد يعنيها فقط علاقة الجزاء بالامتثال ، ومدى ارتباط الجزاء بالفعل من حيث هو صادر عن شخص له إرادة وقدرة على الفعل أما تفصيل أنواع الجزاءات فان مجالها هو علم الفقه ، وهو العلم التطبيقى بالنسبة لعلم الأصول الذى هو نظرى . ومع ذلك فان هناك تساؤلا يمس فكرة الجزاء فى علم الفقه وينبغى أن نناقشه هنا .

فقد يقال ان الجزاء الذى تحدد فى علم الفقه ليس كافيا لكى يسلك الفرد سلوكا أخلاقيا لأنها فى الأصل جزاءات قانونية وهناك سلوك قد يسلكه الفرد ويكون هذا السلوك لا أخلاقيا ولكنه لا يخضع لهذه الجزاءات ؟

أن هذا الاعتراض قد يكون على جانب من الصواب إذا نظرنا إلى علم الفقه بوضعه الحالى ولكننا هنا بصدد فكرة جديدة على علم أصول الفقه ألا وهى فكرة المقاصد وهذه الفكرة تجعل المقاصد الأخلاقية تتحول إلى سلوك عملى بواسطة الإنسان من خلال النية وبذلك فأن النية تلعب دور هاما فى المقاصد .

والنية ترتبط فى أساسها بالجزاء الدينى ولا يخفى أن عنصر الدين هام جدا فى فكرة الجزاء[1] لأن الدين له نوعية معينة من القداسة التى تجعل الإنسان يعتقد بانه لو فلت من عدالة الأرض فأنه لن يفلت من عداله السماء .

وهناك من يرى أن فكرة الجزاء فى أساسها فكرة غير أخلاقية ، فتقول السيدة رابعة العدوية رضى الله عنها معبرة عن رأى أغلب صوفية الاسلام « الذى يعمل آخذا فى أعتباره فكرة الجزاء هو بالضبط مثل الأجير السوء » .

وقالت عبارتها المشهورة متحدية بها حق الجزاء الالهى « الهى ان كنت أعبدك مخافة النار فاحرقنى فيها وان كنت أعبدك رغبة فى الجنة فأبعدنى عنها وان كنت أعبدك لذاتك فلا تصرف عنى جمالك السرمدى .

---

(١) من هنا نجد أن جون ستيورت مل قد أضاف الى قائمة الجزاءات التى وضعها بتمام الجزاء الدينى .

وفى الفكر الغربى الحديث ظهرت هذه الفكرة عند سبينوزا كما ظهرت عند جيو ووجهة نظر الأخير هو أن الجزاء قد تقتضيه بعض الاعتبارات الاجتماعية أما الإنسان كانسان فليس هناك أى داع لأن ينال كل مجرم بسبب جريمته أى نوع من العقاب حتى ولو كان وخز ابرة أو أن ينال الرجل الفاضل ثمنا لفضيلته .

ويرى أن هذه الفكرة التى أمنت بها الأخلاق العامية والدين العامى عن الجزاء ما هى ألا فكرة فاسدة ، لأن الجزاء المعقول ليس من الناحية الاجتماعية ، إلا حماية للقانون وهذه الحماية لا فائدة لها فى فعل مضى وأنقضى .

أما من الناحية الأخلاقية فالجزاء انما يعنى بحسب اللفظ نفسه التقديس فإذا كانت صفة القداسة فى القانون الأخلاقى فى رأى من يسلمون بوجود قانون أخلاقى ـ هى التى تهب لهذا القانون قوة القانون وجب أن تنطوى تبعا لفهمنا للقداسة والألوهية اليوم على نوع من الزهد والتنزه عن المنفعة ، إذ كلما كان القانون مقدسا كلما كان أعزل بحيث ينبغى أن يكون الجزاء الحقيقى من الناحية المطلقة وبغض النظر عن المواضعات الاجتماعية هو أن لا يعاقب أحد على ما يقترفه من فعل ، ولذلك فان كل عدالة تعاقب فهى ظالمة وأن العدالة الجزائية ذات صفة اجتماعية صرفة ، ولا يمكن أن تبرر ألا من وجهة نظر المجتمع وأن ما نسميه عدالة أن هو الا فكرة انسانية نسبية والمحبة وحدها أو الرحمة فكرة وجودية حقا لا شئ يحدها .

إن جيو فى نقده لفكرة الجزاء يعترف بأن الجزاء ضرورة إجتماعية وبذلك فإنه يحاول أن يفصل بين الإنسان والمجتمع فإذا كانت الحياة الإجتماعية تقتضى فى نظره أن يكون هناك جزاء فإن إنسانية الإنسان لا تقبل هذه الفكرة وإن المحبة وحدها أو الرحمة هى الفكرة الوجودية التى لا يمكن حدها .

وهذه هى نفس الفكرة التى قالت بها رابعة وصوفية آخرون ولكن فكرة التسامح والمحبة لا يمكن أن يقام عليها نظام أخلاقى سليم ، فالتسامح يؤدى إلى تبرير تصرفات السارق ووصف فعله بأنه فعل ذو فائدة مع انه اعتداء على حرية الآخرين ، والتسامح بذلك قد يهدم الأخلاق ، كما أن التسامح والمحبة قد يؤديان إلى ضعف المجتمع ونشر الأخلاق بين أبنائه وعندئذ سوف يواجه بمشكلة وهى كيف يجعل من سلوك الفرد أفضل سلوك يمكن أن يسلكه كائن حى بينما هذا السلوك غامض .

من أجل ذلك فلابد من معرفة الباعث والزاجر للفعل الذى يمكن أن يجعل لا متثال الأمر معنى ، ويكون هناك فرق بين من يمتثل الأمر وبين من لا يمتثل وإلا لما الباعث على العمل الصالح إذا كان يتساوى فى نهاية الأمر مع العمل الشرير؟

وهدف الشاطبى من بحثه فى الجزاء هو ربطه بالقدرة وبيان ما يتلاءم وطبيعة الانسان ، ولذلك كانت عنايته به من ناحية تحديد علاقته بالصفات الفطرية والمكتسبة ، وبذلك فإن الجزاء من حيث علاقته بالقدرة له دور هام فى تحديد طبيعة الامتثال والعمل على المحافظة على القواعد الأخلاقية التى يجب أن تطاع .

سابعا : تعقيب

لقد ظلت الأخلاق فى الفكر الفلسفى حتى عصر كانط غافلة لعنصر الالزام أو التكليف فلا وجود لفكر الواجب أو الامتثال فى أغلب المذاهب الأخلاقية القديمة ، وربما يرجع السبب فى ذلك إلى آن فلاسفة اليونان قد تصوروا الفضيلة دائما على أنها ضرب من الانسجام أو التوافق أو الطمأنينة النفسية أو السكينة القلبية فى حين أن الحياة الخلقية ماهى إلا صراع وجهد ومشقة والزام .

ويتحدث الرواقيون عن الاكتفاء باعتباره فضيلة أساسية من فضائل الرجل الحكيم ويربطون بين الإنسان والكون فى وحدة واحدة فيقول ماركوس اوربلبيوس «أيها الكون ان كل شئ يتسق معك يتسق معى أيضا ، لا شئ يكون بالنسبة لى مسرفا فى التفكير أو ممتنعا فى التأخير متى جاء الوقت المناسب بالنسبة لك . كل شئ تجئ به فصولك أيتها الطبيعة فهو ثمر لى منك خرج كل شئ وفيك يقوم كل شئ وإليك يعود كل شئ» .

هذه هى حالة الإنسان الفاضل الذى لم يعوزه شئ . وقد أعلى الرواقيون من شأن القيم الموجودة فى عالم اللوغوس بوصفه قانون العالم ومعناه وروحه ، ومن هنا أصبح الخير الأسمى للفيليسوف الرواق هو الاتحاد باللوغوس ، أما الأمتثال أو الإلزام فيمكن أن نجد مفهومه عندهم فى احترامهم للعقل البشرى وحطهم من قيمة الانفعالات البشرية مع كل ما يقترن بها من اهتمامات حقيرة بمشاكل الحياة اليومية .

وبذلك أعلنوا أن كل ما يحول دون الفضيلة والسعادة دائما هو الانفعال الصادر عن قوة غير عاقلة .

وهكذا انتهى الأمر بالرواقيين إلى القول بأن الشقاء حليف الرزيلة والجهل ، مادام من شأن العقل أن يصير غير عاقل بتراخى النفس واندفاعها وراء الميل المسرف والحكم الكاذب .

وقد أخذ كانط مفهوم الالزام عند الرواقية واقره مبدأ عاما وصاغه فى صورة قانون يجب احترامه من أجل القانون فحسب .

أما أصحاب مذهب اللذة فقد اعتبروا الخير الأخلاقى مجرد شىء محسوس ملموس ومن ثم وضعوا معيارا تجريبيا أطلق عليه أصحاب مذهب المنفعة فى العصر الحديث اسم حساب اللذات .

ولا شك أن الاتجاه النفعى سواء منه القديم أم المعاصر لا يزيد عن كونه اتجاهاً غائياً يحيل الأخلاق بأسرها إلى مجرد بحث عن النتائج السارة أو الآثار النافعة .

بيد أن العصر الحديث قد شهد اتجاهات أخلاقية أراد أصحابها اعتبار القانون أو الواجب أو الامتثال دعامة الأخلاق ، فكان من ذلك أن اهتم كثير من الباحثين بدراسة طبيعة التكليف بدلاِ من التوقف عند دراسة النتائج السارة أو الغايات الخيرة .

وعلى الرغم من أن القانون قد بدا للبعض طبعيا صرفا ، بينما اعتبره البعض سياسيا محضا فى حين زعم آخرون أنه عقلى خالص إلا أن أصحاب هذه الاتجاهات المختلفة قد أجمعوا على القول بأن القانون الخلقى يفرض على الأفراد بعض القواعد السلوكية التى لا تحتمل التأويل أو التفسير أو المناقشة ، فليست أخلاقية الفعل رهنا ببعض الاعتبارات العملية المتعلقة بالنتائج أو الآثار بل هى رهن بما لدينا من إحساس بالالزام على اعتبار أن الإلتزام يقوم أولا وبالذات على بعض العلاقات الباطنة المتضمنة فى صميم الفعل الخلقى نفسه .

وفى بحثنا عن الامتثال تبين أن الفقهاء قد رأوا أن التكليف أو الامتثال ضرورى لقيام الأخلاق كما هو ضرورى لقيام القانون والامتثال عند الشاطبى يميل إلى الارتباط بالأخلاق أكثر من ميله للارتباط بالقانون .

فقد جمع الشاطبي بين الامتثال من أجل القانون الأخلاقي لذاته وبين الامتثال من أجل غرض وغاية إلا أنه جعل هذا الغرض يتحقق من داخل الأمر المطلق ، فالامتثال عند الشاطبي متضمن في طبيعة الفعل الخلقي نفسه وفي نفس الوقت متعلق بالنتائج والآثار ، فالامتثال يتحقق عندما يخرج الانسان عن داعية هواه ويسير طبقا لما يمليه عليه العقل فاذا كانت هناك نتائج واثار تترتب عليها مصلحة هذا الفعل لا يتعارض وحكم العقل بل ما يتعارض وأحكام العقل هو ان تستبعد الأحكام الخلقية الميول والعواطف من مجال الأخلاق ولذلك لم يستطع كانط أن يبين لنا ما هو مضمون الواجب الخلقي عنده أما الفقهاء فلم يعرفوا الواجب بهذا المعنى الكانطي ، وإنما عرفوه بالمعنى الانساني فقسموه الى مراتب كل منها يمكن ان تحقق للانسان توازنا يحفظ عليه ذاته .

وفي تاريخ فلسفة الأخلاق لا يوجد بحث عن العلاقة بين القدرة والامتثال فلم يهتم الفلاسفة بهذه المشكلة مثلما اهتم بها علماء اصول الفقه وربما يرجع اهتمام علماء أصول الفقه بها لأنهم أرادوا أن يحددوا من يقع عليه الفعل ومن لا يقع الفعل لأمر خارج عن قدرته فالقوانين الخلقية لا توخذ على اطلاقها ، بل هناك أوقات تقيد فيها هذه القوانين بحيث تحل الرخصة محل العزيمة ، وهناك أوقات وحالات لا تطلب القوانين الامتثال لها بل تلغى القوانين كلية بالغاء القدرة على الفعل كعدم التمكن من السبب او فقدان الحرية في حالات الإكراه .

من هنا نجد-ان الأمتثال هو طاعة لفعل يتلاءم وطبيعة الانسان الذى يسعى دائما لكي يحقق ذاته من خلال العمل من أجل مصلحته ومن خلال تحقيق مصالح الآخرين .

والأخلاق تتطلب النظام ولهذا يجب عليها ان ترفض الاستسلام للرغبات دون قيدا أو شرط ولهذا اكتسبت الشهرة بأنها ضد ميول الفطرية ولكن الأخلاق هنا ليست ضد الرغبات بحد ذاتها وإنما هي ضد تفلت الرغبات وميوعتها فقط ، والأخلاق إذا نظرنا إليها على أساس انها متمشية مع ميول وضروب اهتمامه الايجابية ومع تحقيقه الأقصى لهذه الميول والاهتمامات فلن يكون هناك أى أساس للتناقض بينها وبين المذهب الانساني .

لأن المذهب الانسانى إنما هو فى أساسه فلسفة تعبر عن رد الفعل ضد الالحاح غير الطبيعى الذى يفرضه مذهب الزهد على نكران الذات انه يثق بالرغبات ويتمتع بالحياة بضمير مرتاح ، غير ان هذا لا يعنى ان المذهب الانسانى يفتقر الى النظام والانضباط بل أنه يعنى ان انضباطه الذاتى انضباط بناء تبرره الخصوبة المثمرة و تتفق الشاطى، مع برى،
فى ان الأخلاق لا تجد آية فضيلة اطلاقا فى انك
الجيدة فى الحياة تنبع تلقائيا من ذخيرة أس



خاتمة البحث

خاتمة البحث

ينتهى هذا البحث إلى بيان حقيقة هامة ، وهى أن الوحى من الناحية التاريخية هو المصدر الذى صدرت عنه الأخلاق ، فقد وضح أن مقاصد الوحى هى المصلحة العامة ، وهى أساس التشريع والغاية القصوى للأخلاقية [1] ، هذه الحقيقة لم يكن فى استطاعتنا استخلاصها من الوحى مباشرة .

ولذلك كان لابد من تحويل الفكر الدينى إلى فكر نظرى ـ ولم يكن ذلك مستطاعاً إلا من خلال علم أصول الفقه ـ حتى نصل إلى المبدأ العام الذى تقوم عليه فكرة المصلحة .

وقد قدم لنا علم أصول الفقه مثلاً عليا جديدة لم نكن نعهدها فى الفكر الدينى ، فالفكر الأصولى وفكرة المقاصد نظرا إلى المثل الأعلى على أنه يتحقق فى المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينات أى أن المثل الأعلى هو مصلحة الإنسان .

---

(١) يعرف الدين بأنه وضع الهى يسوق دوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات ، وهو ما يصلحهم فى معاشهم ومعادهم فان الوضع الالهى هو الأحكام التى جاء بها نبى من الأنبياء ، وقد يخص الشرع بالأحكام العملية الفرعية ، أما الشريعة فانها الائتمار بالتزام العبودية وقيل هذه الطريقة فى الدين وحينئذ يكون الشرع والشريعة مترادفان (كشاف اصطلاحات الفنون ـ التهانوى مادة شرع) . وهذا التعريف يدل دلالة قاطعة على أن الدين مرادف للمصلحة .

بهذا قدمت المقاصد رموزاً جديدة ووقائع جديدة يمكن عن طريقها توجيه حياة الإنسان إلى البحث عن المصلحة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة وهذه اطلاقه لفاعلية الفكر من الناحية العملية . وبالتالى بحث عن مبدأ رئيسى تقوم عليه هذه الأخلاق ..

فكان لا بد من وجود منهج يرتبط بالقيم الخلقية فكان منهج الاستقراء المعنوى وبهذا المنهج أمكن استخلاص المبدأ الرئيسى الذى قامت عليه فكرة المقاصد وتأسست عليه نظرية الأخلاق ، ومنهج الاستقراء المعنوى يقوم من أجل المصلحة وبها ، فالفهم لا يتم إلا على المستوى العملى الذى يحقق مصلحة ما للإنسان .

وهذا المنهج قد يفتح أفاقاً جديدة لا فى دراسة القيم وحسب ولكن فى الدراسات الإنسانية بوجه عام ، إذ قد توهم البعض بأن المنهج الوضعى قد قضى نهائياً على الفكر الفلسفى والدراسات الإنسانية ، ولم يكن هناك منهج يمكن أن يبين خطأ هذا المنهج الوضعى وفى نفس الوقت يحل محله . وهنا تكمن أهمية منهج الاستقراء المعنوى إذ بين خطأ المنهج الوضعى وفرق بين دراسة الطبيعة ودراسة الإنسان كما أثبت خطأ المناهج الصورية ، وجمع بين علمية المنهج الوضعى وصورية المنهج الصورى فى وحدة عضوية .

وإذا كان البحث قد أبان عن منهج جديد لدراسة القيم ، فإنه فى نفس الوقت وضع أساساً لبناء نظرى لعلم الأخلاق ، وكشف عن أن هدف الأخلاق هو البحث عن مبدأ أساسى تنطلق منه ويتحدد سلوك الفرد وعلاقاته مع الآخرين على ضوء هذا المبدأ . وهذا المبدأ يتمثل فى المصلحة ، وهى القيمة العليا الغائية التى يجب أن نحافظ عليها من خلال المحافظة على القيم الخمس الوسيلية . هذه القيم تشكل مبدأ أولياً وأساساً قوياً لبناء نظرى متكامل ، أساساً لا يمكن استخراجه من مجموعة النصائح أو الوصايا ، بل هو مبدأ مستخلص من واقع التجربة البشرية ، وهذا المبدأ ليس كلياً وضرورياً فحسب ، بل انه أصيل أصالة مطلقة وثابت غير متبدل وهو بمثابة الدعامة التى ترتكز عليها النظرية .

هذا المبدأ يقوم على احترام الحياة الإنسانية وجعل الخير فى بقائها وتشجيعها والشر فى تحطيمها أو الوقوف فى وجهها .

إن هذا المبدأ ليس مبدأ دينياً فقط ولكنه أيضاً مبدأ إنسانى .

فاستقراء الطبيعة البشرية يدل دلالة قاطعة على أنه لا يوجد فرد أو أمة تجعل الخير فى تحطيم الحياة والشر فى بقائها ، وفى ذلك تطابق بين الوحى والواقع فكل منهما يؤيد الآخر من حيث المبدأ ، إذن لا مجال للقول بأن هذا مبدأ دينى أو أن هذا مبدأ فكرى أو فلسفى فالوحى قد شمل الأخلاق والسياسة والاقتصاد والاجتماع .

والبحث عن مبدأ أساسى للأخلاق لا يهمه إن كان هذا المبدأ قد نبع من الطبيعة البشرية أو من طبيعة الدين لأن الفصل بينهما فصل تعسفى بنى على أساس أن الدين مفروض على الإنسان من الخارج وأنه مجموعة من الأوامر والنواهى والحدود والكفارات ، وأن الطبيعة الإنسانية نافرة دائماً من تقبل هذه الأوامر والنواهى .

إن هذا الفهم لطبيعة الدين فهم خاطىء كما أن الفهم لطبيعة الإنسان من تلك الناحية فهم خاطىء أيضاً ، لأن الدين الذى لا يعمل من أجل المحافظة على الحياة لا يعد ديناً بأى حال من الأحوال ، فأى دين هذا الذى يدعو إلى تحطيم الحياة ؟ كما أن الإنسان الذى ينفر من الدين يبغى الفوضى . والمبدأ الذى استخلصناه من هذا البحث هو مبدأ دينى لأنه يجعل الدين قيمة من القيم شأنه شأن النفس أو المال أو العقل أو النسل أى أن الدين ضرورى لصحة وسلامة المبدأ فهو جزء منه ومصدراً له[1]

إن هذا المبدأ الذى نجح البحث فى اكتشافه قد فشلت جهود الأخلاقيين على مر تاريخ الفكر فى إيجاده أو القدرة على تحديد ملامحه[2] ، والدليل على ذلك أننا حينما نناقش آراء الأخلاقيين الأوائل نجد أنها ليست بذات قيمة ، اللهم إلا فى بعض العناصر التى يمكن جمعها وتنسيقها لكى تأخذ شكل المذهب ، أما باقى الآراء فهى

---

(١) إن جعل الدين قيمة من القيم الحضارية يجعل من السهل أن نجد مجتمعا موحدا من حيث الاعتقاد ، والاعتقاد عامل مهم لتحقيق التواصل بين الجماعة ، وهذا التواصل لازم للوجود الانسانى لزوماً ضرورياً ، والتواصل بلا حد يعتمد على الارادة والنية والتصميم على سلوك طريق معين خلال الحياة ، فطالما كان كل فعل من أفعال الحياة متسماً بقيمة أكيدة مقبولة لدى الناس جميعاً وجدو يا طابين الناس وهذا هو ما جعل من الدين قيمة ضرورية للحياة للانسانية .

(٢) لم نجد فيلسوفاً استطاع أن يضع مبدأ للأخلاق غير كانط ولكن هذا المبدأ الذى وضعه كانط هو مبدأ صورى بحث .

دعوات خطابية ، أو وصايا أخلاقية أو أفكار مرتبطة بمذهب فلسفى تكون نتيجة لازمة عنه ، والبحث عن مبدأ أساسى للأخلاق لا يمكن استخراجه من مجموعة من النصائح العملية ولا من الوصايا حتى ولو كانت دينية ولكن لا بد من إيجاد مبدأ مستخلص من واقع الطبيعة البشرية وأن يكون هذا المبدأ ضرورياً ضرورة تجريبية حتى يكون مبدأ موضوعياً يحظى باتفاق الجميع .

وهذا المبدأ الأخلاقى يقوم على احترام الحياة الإنسانية وجعل الخير فى بقائها والشر فى تحطيمها .

هذا المبدأ قد أكد على أمرين :

الأول : هو التأكيد المتعمق للعالم والحياة ، وهذا يتلخص فى أن يعمل كل إنسان على الاحتفاظ بدينه ، وبحياته ، وبماله ، وبنسله ، وبعقله ، فهذه تمثل كل أنواع الوجود التى يمكن أن تؤثر فى هذا المبدأ وترفعه إلى أعلى قيمة وهى تحقيق المصلحة .

الثانى : هو المضى من الدوافع الأخلاقية البحتة إلى أخلاق هى ضرورة من ضرورات الفكر . كما هى ضرورة من ضرورات الدين .

وإذا كان البحث قد نجح فى أن يقدم مبدأ أساسياً يعد مقبولاً من الناحية الموضوعية فأنه بعد ذلك ربط بين هذا المبدأ وبين مبدأ الإيثار ، وبذلك يكون هدف الأخلاق هو تكميل الذات وهذا قد تحقق من اتجاهين متضادين :

الأول : هو أن البحث بدأ من الإيثار بوصفه مضموناً مسلماً به على وجه العموم ومضموناً للأخلاق من أجل النظر فيه على أنه ينتسب إلى تكميل ذات الإنسان .

الثانى : فهو أن البحث بدأ من تكميل الذات وسعى إلى تصور الإيثار على أنه فى مضمونه هو ضرورة من الضرورات .

من هذين الاتجاهين أوجدت الأخلاق مركباً يجمع بين الإيثار وتكميل الذات بحيث يكون أحدهما متضمناً فى الأخر . وهى بذلك قد أوجدت وحدة باطنية بين

الإيثار وتكميل الذات قائمة على مبدأ الاعتراف بالحياة وجعلها هى المقصد الأول والأساسى الذى يجب أن تبنى عليه الأخلاق ، هذا المبدأ له مضمون محدد هو المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينات ، وهذا هو المعنى التعقل الكامل لتوكيد العالم الموجود وتوكيد الحياة ومحاولة جعلها حقيقة واقعة .

وعلى ذلك فهذه الأخلاق نسبية لأنها لا ترى خيراً سوى المحافظة على الحياة والرقى بها وكل تحطيم أو إيذاء للحياة مهما كانت الظروف التى يقعان فيها تنظر هذه الأخلاق إليه على أنه شر[1] .

وتحاول هذه الأخلاق دائماً بطرق أصيلة أن تتلاءم مع واقع الإنسان فهى لا تلغى كل المنازعات الخلقية ، ، بل تقرر ما هو المدى الذى يمكن أن تتلاءم فيه الواجبات مع القدرة . فهى لا تلغى العلاقة العضوية بين العقل والعاطفة فبدلاً من أن يتصارع العقل مع العاطفة جعلت هذه الأخلاق بينهما توافقاً فهما قد صمما لا ليوازن كل منهما الآخر فحسب ، بل ليخدم أحدهما الآخر أيضاً فالعقل يعطى الهدف للعاطفة والعاطفة تعطى الكفاءة للعقل .

إن دور العقل لا يتمثل فى كبحه للطاقة العاطفية ، بل فى توجيهها ليعيدها بواسطة أهداف مستمدة من المعرفة .

ومن أنبل المثل الإنسانية فى موروثنا الثقافى هذا هو مفهوم المقاصد للعلاقة المناسبة بين العقل والعاطفة ، وواجب العقل فى أن يوحد نزعات الفرد العاطفية ويوجهها لكى تصبح روحه منسجمة مع نفسها ومع الآخرين ، وبهذا تتمتع بعافيتها الطبيعية وتبلغ كما لها الإنسانى .

بهذا تصبح القصدية الكلية المطلقة فى الاحتفاظ بالحياة والرقى بها هى وحدها الأخلاقية وما عدا ذلك فليس من الأخلاق فى شئ بل هو ذريعة يتذرع بها الإنسان

---

(١) سبق أن قلنا أن العقوبات والحدود والكفارات ليست اعتداء على الحياة بل بالعكس فهى تقصد حفظ الحياة .

للهروب من الحياة ، وهذه الأخلاق لن تسمح بالقول بصدق النظرة الفردية التي تسود التصوف ، فمعنى أن يقوم الإنسان بالسعي لتكميل الذات عن طريق الأنطواء النفسي هو في الحقيقة مثل حي وعميق ولكنه ناقص من حيث مفهوم الحياة ، فالأخلاق هنا لا تسمح بأن يتخلى الإنسان عن الاهتمام بشئون الدنيا كلية ، ولكن لابد من الاهتمام بكل صور الحياة التي تقوم من حوله . وفيما يتصل بعلاقات الإنسان مع الآخرين تلقى هذه الأخلاق على عاتقنا مسئولية لاحد لها في تقدم قواعد تبين ما هو المدى المسموح به للمحافظة على القيم وعلى ضوء ما هو ضروري أو حاجي أو تحسيني ووفقاً للمسئولية الخلقية والقدرة على التمكن من الفعل ، يمكن أن يحدد كل فرد كم من حياته وممتلكاته وسعادته وراحته ينبغي أن يكرس من أجل الآخرين وكم يحتفظ به لنفسه ؟ والمحافظة على الدين ضرورة لإكمال وإشباع الجانب الروحي والعقائدي في الإنسان لأن الروح بطبعها تميل إلى التدين والدين يجعل الإنسان يسمو في معانيه المشخصة له عن درك الحيوانية وليس الدين ضد حرية الإنسان وضد إنسانيته ، بل هو ضروري لارتباط الإنسان بغيره عن طريق الاعتقاد . وهناك علاقات بين الناس لا يمكن تنظيمها إلا من خلال الدين ، فكأن الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها وأجدى الأمور نفعاً في انتظامها وسلامتها ولذلك قل أن نجد شعباً أو أمة بدون اعتقاد ديني .

وفي مسألة المال تتخذ هذه الأخلاق موقفاً فريداً ، فقد يتصرف المرء في ثروته وكأنه وكيل على مال غيره وقد يؤثر غيره على نفسه ، وأقل درجة هي أن يؤدي حق المال عليه[1] ، ولكن ذلك لا يتم بإجراءات يتخذها المجتمع وإنما عن طريق قرار يتخذه الفرد ويخضع لضميره وللتقوى المستمدة من الدين . وبذلك تصبح الثروة ملكاً للجميع ولكن تركت تحت السيطرة المطلقة للفرد .

---

(١) لفظه المال لفظه كلية يدخل في مضمونها كثير من الجزئيات فمنها الموارد الطبيعية الزراعية والمواد الخام المعدنية وهذا ما يسمى بالخصب الدائم ويدخل فيه أيضاً الصناعة والتجارة وكل مايدخل تحت اسم المال العام الذي يعود على كل فرد بالخير والرفاه ، وإذا أصبح كل إنسان يرى أن له حق في هذا المال ولكن أن يحصل عليه في هذه الحالة يقل في الناس الحسد وينتفي عنهم تباغض العدم وتكثر المواساة والتواصل وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدنيا . وانتظام أحوالها (الماوردي ـ أدب الدنيا والدين ص ٢١٧) .

وليس من الأخلاق حبس المال[1] بل لا بد من إطلاقه لكى يخدم المجتمع عن طريق المشروعات أو التداول أو النماء أو الصناعة ، بهذا يكون المهم في المال هو تقديم ما يملكه الفرد لكى يكون وسيلة للعمل . وسواء تم هذا بالمحافظة على الثروة وزيادتها أو بالتنازل عنها ، فالأمر ليس بذى أهمية طالما أن المال فى النهاية سيصل إلى المجتمع ويصبح الانتفاع به للكل .

وهناك حدود لطلب المال ، والحد الأنسب هو طلب الكفاية . فكل إنسان له حاجة وعلى قدر هذه الحاجة يجب عليه أن يلتمس ما يشبعها من غير زيادة ولا نقص وبذلك يتوقى طرفى الافراط والتقصير لأن مع التقصير الذلة والخساسة والدناءة والمهانة ، ومع الإفراط كد وعبودية ، لا انقضاء لها ، فمن أراد أن يحصل على شيء من غير أن يعطى ما يقابله فقد أهان نفسه وأحلها محل من أفقدته قدرته على الكسب ، فالذى يحصل على أكثر مما يحتاج لا يمكن أن يقدم فيما يقابل هذه الزيادة عملاً وخاصة إذا كانت عنده تهمة جمع المال من غير أن يتحرى مصدره فتنازعه الشهوات والتى لا يمكن أن يحصل عليها إلا عن طريق المال ، وليس للشهوات حد متناه فيصبح طلبه للمال غير متناه ، ويصبح كالبهيمة التى تسعى فى طلبها إلى ما تدعو إليه شهواتها ، فلا تنزجر عنه بعقل ، ولا تتكشف عنه بقناعة ، فمن لم يجعل للاكتساب حداً يقف عنده يقضى حياته فى رق وعبودية دائمة لأن المقدار الزائد عن الحاجة سيكنز ويتركه لغيره فيما بعد ويخسر المتعة التى كانت سوف تلحقه لو أنفق هذا المال على غيره .

هذا عن الإفراط فى طلب الكفاية ، أما عن التقصير عن طلب الكفاية فذلك يرجع إلى أسباب ثلاثة :

الأول الكسل ، والكسول يحرم نفسه من لذة النشاط ويصبح إنساناً عالة على غيره ضائعاً وسط المجتمع وليس له من الشأن ما يستحق أن يعد إنساناً .

أما إذا قصر فى طلب المال نتيجة للتواكل ، فذلك عجز قد أعذر به نفسه وحاول أن يغير معنى التوكل المقصود لأن الله أمر بالتوكل عند انقطاع الحيل والتسليم إلى القضاء بعد الأعواز فليس من توكل المرء أضاعته للحزم .

---

(١) رأى الامام أبو حنيفة أنه لايجوز الحجر على السفيه لأن حبس المال فى يده فيه ضرر للمجتمع والحجر عليه فيه ضرر على الحرية الشخصية .

وإن كان التقصير لزهد ليس معناه أن تزهد فيما لا تملك بل أن تزهد فيما تملك أى يكون عندك مال ولكنك لا تحبه ، إذن فليس هناك عذر يمكن أن يتخذ منه أى فرد ذريعة عن القعود عن طلب الكفاية .

وطلب الكفاية يدخل فيه أيضاً الاقتناء والادخار ، لأن السبب الذى يدفع إلى الاقتناء ويبعث عليه هو تصور الحالة التى يفقد فيها المعنى مع قيام الحاجة إليه . والمقتنيات هى عبارة عن تعلم الصناعات والحرف وما يدر دخلاً ثابتاً للفرد . أما بالنسبة للدولة فإن المقتنيات هى المنشآت الصناعية الدائمة والإنتاج الزراعى والحيوانى .

وحفظ المال مرتبط بحفظ النفس ، لأن المال يصون النفس عن تحمل المحن كما أنه يعمل على اكتمال مروءتها . والمحافظة على النفس يقتضى حمايتها من أى اعتداء عليها بالقتل ، أو قطع الأطراف ، أو الجروح الجسيمة ، فليس هناك من حق فى الاعتداء على النفس سواء من الإنسان على ذاته أو من الآخرين ، كما أن المحافظة على النفس معناها المحافظة على الكرامة الإنسانية بمنع السب والقذف وغير ذلك من كل أمر يمس كرامة الإنسان ، ومن المحافظة على النفس منع كل ما يحد من نشاط الإنسان من غير مبرر ، ولذلك حمى الشارع ، حرية العمل ، وحرية الفكر والرأى وحرية الإقامة ، وغير ذلك مما تعد الحريات فيه من مقومات الحياة الإنسانية الكريمة الحرة التى تزاول نشاطها فى دائرة المجتمع الفاضل من غير اعتداء ، كما أن المحافظة على النفس تتمثل فى مراعاة قدراتها عند التكليف فلا تكليف بفعل لا يتلاءم وقدراتها وما يعود عليها بالنفع وذلك من أجل المحافظة على وحدتها وتوازنها مع الجسد .

والنفس مقدمة فى الحفظ على غيرها من القيم الأخرى ، كما أن نفس الفرد مقدمة على نفس غيره إلا إذا كان فى الحفاظ على نفس فرد واحد إيقاع ضرر جسيم بالآخرين [1] .

---

(١) آثار الفقهاء فى ذلك مسألة فقهية وهى أن المشركين أو الأعداء إذا تترسوا بترس من المسلمين فهل يجب قتله أم لا . فهناك من رأى وجوب قتله من أجل المحافظة على نفوس عدد كبير من المسلمين وهناك رأى آخر يرى أن ذلك الأمر متروك لتقدير المحاربين فإذا أمكن إنقاذه دون أن يقتل فذلك أولى (أنظر فى ذلك ـ الغزالى المستصفى ص ٢٥٠) .

والدين مقدم على النفس والمال فى بعض الحالات التى يهدد الخطر فيها كيان المجتمع ووحدة اعتقاده .

وفى المحافظة على النسل محافظة على النوع الإنسانى وقد اقتضى ذلك تنظيم الزواج ، واقتضى منع الاعتداء على الأعراض سواء أكان بفاحشة أم كان بالقذف وذلك كله لمنع الاعتداء على الأمانة الإنسانية التى أودعها الله تعالى جسم الرجل والمرأة ليكون منهما النسل والتوالد الذى يجعل حياة الإنسان باقية على هذه الأرض .

والمحافظة على النسل معناه تربية وتنشئة الأجيال على الألفة والمحبة والعطف والتناصر والدفاع عن الوطن وحب الأرض .

من هنا نجد أن هذه النظرية تبين عن صدقها فى كونها تتضمن عناصر مختلفة للأخلاق ، ولكنها مرتبطة بعضها بالبعض الآخر ارتباطاً عضوياً فهى تتلاءم مع واقع الإنسان ولا تلغى كل المنازعات الخلقية ، كما تطلب من الفرد أن يكون قصده دائماً المحافظة على مصلحة الآخرين بالقدر الذى لا يلغى فيه كيانه أو وجوده .

والبحث قد أبان عن أن هذه الأخلاق ما هى فى حقيقتها إلا أخلاق اجتماعية حضارية . فإذا كانت الحضارة فى أساسها تقوم على الأخلاق التى تهتم بالقيم المادية والروحية فإننا قد أثبتنا أن هذه الأخلاق تهتم بكل القيم التى من شأنها أن تعمل على رقى الإنسان وتدفعه تجاه التقدم الحضارى فهى تعلى من شأن قيمة الحياة الإنسانية والحياة بصفة عامة ، فالقيم الضرورية قد جمعت بين الجانب المادى والجانب الروحى فى الإنسان وهنا تتوجه إرادة الأفراد جميعاً إلى المحافظة على هذه القيم التى تبغى المصلحة .

وإذا كانت هذه الأخلاق قد ركزت على كمال الأفراد روحيا وماديا فهذه هى الغاية القصوى للحضارة ، فالحضارة التى لا تنمو فيها الا النواحى المادية هى حضارة مقضى عليها بلا شك ، ذلك لأن الطابع الجوهرى للحضارة لا يتحدد بانجازاتها المادية بل باحتفاظ الأفراد بالمثل العليا للكمال الإنسانى وتحسين أحوال الشعوب من الناحية الاجتماعية والسياسية . وحينما يعتنق الأفراد القيم الخلقية التى تجمع بين المادية والروحية فان سلوكها سوف يؤثر فى ذواتها وفى المجتمع وفى ذلك حل للمشاكل التى تثيرها وقائع الحياة . وهكذا نجد أن هذه الأخلاق إذا كانت تعمل على التأكيد على العالم وعلى

الحياة الإنسانية فان هذا التأكيد هو الأساس الذى يبنى عليه القيم الاجتماعية التى تهدف إلى إيجاد علاقة بين الأفراد وتحتم عليهم نظاماً متكاملاً ومترابطاً لكى يعملوا جميعا على تقليل الأعباء المفروضة عليهم ، وإيجاد الظروف المواتية للجميع فى الحياة قدر الامكان ، ولذلك ارتفع المال كقيمة خلقية لكى يوازى الدين والنفس والعقل والنسل .

وإذا كانت هذه الأخلاق قد اهتمت بالقيم الضرورية لحياة الإنسان جملة واحدة ، فليس هذا هو مطلب العصر الحاضر الذى فقد شطر هذه القيم باتجاهه نحو القيم المادية وترك القيم الروحية فحسب ولكنه ضرورة من ضرورات هذا العصر .

وفى النهاية نقول ان هناك اجماعا على أنه لا توجد أية نظرية تعتبر نسخة طبق الأصل من الحقيقة أو الواقع على الأطلاق ، وإنما أى منها قد تعتبر مفيدة ونافعة من وجهة نظر معينة وفائدة فكرة المقاصد العظمى التى أسفر عنها هذا البحث هى تلخيص الحقائق القديمة والافضاء بها إلى حقائق جديدة .

الفهرس

القيم الضرورية هى القيم الخلقية التى تنظم حياة الإنسان ، وعندما نستخلصها من مقاصد التشريع الإسلامى فهذا دليل على أن الشريعة الإسلامية تطابق فى مجملها ومن خلال مقاصدها مقاصد الإنسان فى هذه الحياة .

والإنسان يبغى من هذه الحياه فى أرفع صورها أن يحافظ على إنسانيته ، والقيم الضرورية هى جماع هذه المقاصد الإنسانية ، فمن خلال المحافظة على الدين وعلى النفس وعلى العقل وعلى المال وعلى النسل تصل الشريعة إلى أسمى مقاصدها وهى المحافظة على إنسانية الإنسان فى كل زمان ومكان فمقاصد الشريعة عامة وشاملة وكليه .

من هنا يقدم هذا الكتاب للقارىء تصوراً عن المستوى الأخلاقى الرفيع للتشريع الإسلامى ومدى مطابقته لمقاصد الإنسان واحتياجاته فى هذه الحياة .

٣٧٥ قرشـــا

مطابع الهيئة المصرية